Learning and Labor.

LIBRARY
OF THE
University of Illinois.

CLASS. BOOK. VOLUME.
335 P436l2 1

Accession No.

Liberalismus, Socialismus
und
chriſtliche Geſellſchaftsordnung.

Erſter Theil.

Liberalismus, Socialismus
und
# chriſtliche Geſellſchaftsordnung.

Von

Heinrich Peſch S. J.

Erſter Theil.

Zweite Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herder'ſche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlaſſungen in Wien, Straßburg, München u. St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 12. Decembris 1900.

☨ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

335
T43612
v.1

Seinem hochverehrten Lehrer

P. Theodor Meyer S. J.

in Dankbarkeit und Treue gewidmet

vom Verfaſſer.

Commerce 2.5.'02 Stechert 4.05 (2 v.)

53067

Vorwort.

Das Beſtreben, einige in den „Stimmen aus Maria-Laach“ veröffentlichte Abhandlungen über die Irrgänge der liberalen ſogen. „klaſſiſchen Nationalökonomie“, ſowie über den ältern und neuern Socialismus unter einem einheitlichen Geſichtspunkte zuſammenzufaſſen, hat mich veranlaßt, nicht bloß die frühern Aufſätze gänzlich umzuarbeiten und durch weſentliche Ergänzungen bedeutend zu erweitern, ſondern auch ſtatt des bereits angekündigten engern Titels „Die geiſtigen Waffen der Socialdemokratie“ eine umfaſſendere Bezeichnung zu wählen. Damit iſt aber auch zugleich der Zweck der Schrift ein anderer geworden.

Es iſt wiederholt, insbeſondere um den jüngern Mitgliedern des katholiſchen Clerus ein gründliches Studium der ſocialen Frage zu ermöglichen, der Wunſch geäußert worden, es möchten aus dem Gebiete der Philoſophie, der Jurisprudenz, der Moral, der Nationalökonomik und der Geſchichte alle diejenigen Lehren unter einem einheitlichen Geſichtspunkte in einem einzigen Werke zuſammengeſtellt werden, welche für ein tieferes Verſtändniß der Kämpfe der Gegenwart unentbehrlich ſind.

Dieſe Aufgabe iſt jedenfalls eine ſchwierige. Insbeſondere wird die innere Abrundung des überaus vielſeitigen Stoffes zu einem einheitlichen Guß hierbei nothwendigerweiſe manches zu wünſchen übrig laſſen. Allein der praktiſche Werth einer derartigen Zuſammenſtellung iſt unverkennbar, da nicht jedermann über eine größere Bibliothek verfügt, noch weniger aber Zeit finden kann, um ſelbſt aus der höchſt reichhaltigen Literatur die nöthige Belehrung zu ſchöpfen. Trotz aller ſyſtematiſchen Bedenken habe ich darum geglaubt, wenigſtens den Verſuch einer Zuſammenſtellung wagen zu ſollen.

Wenn nun auch bezüglich der organiſchen Stoffvertheilung und der ſtreng einheitlichen Gliederung des Ganzen ſowie der Theile im Verhältniß zum Ganzen bei vorliegender Schrift mit ihrem beſondern Zweck nicht der ſtrenge Maßſtab gelten kann, der auf ein eigentliches Lehrbuch Anwendung findet, ſo ergibt ſich dennoch eine naturgemäße Auswahl und Eintheilung des Stoffes aus der Berückſichtigung der kämpfenden Parteien und ihrer verſchiedenen Stellung zum Streitobjekt.

Auf der einen Seite ſtehen die Vertreter der chriſtlichen Geſellſchaftsordnung, auf der andern die Anhänger des Liberalismus und des Socialismus. Soweit das wirtſchaftliche Leben in Frage ſteht, lautet die Parole des Liberalismus: Freiwirtſchaft. Die Vorkämpfer der chriſtlichen Traditionen fordern dagegen eine den heutigen Verhältniſſen angepaßte, nach Maßgabe der Gerechtigkeit und des gemeinſamen Wohles gebundene Wirtſchaftsordnung. Die Socialiſten endlich erblicken das Heil in der Beſeitigung der ökonomiſchen Selbſtändigkeit der Individuen, in geſellſchaftlichem Eigenthum und geſellſchaftlicher Production.

Allein die Gegenſätzlichkeit zwiſchen Liberalismus, Socialismus und Chriſtenthum beſchränkt ſich keineswegs auf das wirtſchaftliche Gebiet. Sie findet vielmehr ihre tiefere Erklärung und Begründung in der grundſätzlichen Verſchiedenheit der allgemeinen Geſellſchaftslehre überhaupt, wie dieſe ſeitens der ſtreitenden Parteien aufgefaßt wird.

In letzter Linie iſt es ſogar die Verſchiedenheit der Weltanſchauung, die eine unüberbrückbare Kluft zwiſchen den

Vertretern des Chriſtenthums einerſeits, dem bürgerlichen und ſocialdemokratiſchen Liberalismus andererſeits eröffnet und den letzten Erklärungsgrund für die liberale und ſocialiſtiſche Geſellſchaftslehre darbietet.

Damit iſt die Dispoſition der vorliegenden Schrift von ſelbſt gegeben.

Der erſte Theil behandelt in zwei Heften philoſophiſch und hiſtoriſch einige Hauptpunkte aus der chriſtlichen Geſellſchaftslehre mit ihren wichtigſten Folgerungen für das wirtſchaftliche Gebiet.

Der zweite Theil wird ſich mit den philoſophiſchen Grundlagen des liberalen Ökonomismus beſchäftigen.

Der dritte Theil endlich hat die Lehren und Forderungen des neuern Socialismus zu prüfen.

In allen drei Theilen wird der Zuſammenhang der einzelnen Theorien mit der zu Grunde liegenden Weltanſchauung, ſoweit dies zweckentſprechend erſcheint, hervorgehoben werden.

Um eine dem praktiſchen Zwecke entſprechende Auswahl des in den einzelnen Theilen zu behandelnden Stoffes zu treffen, war es nöthig, vorab wenigſtens in einer allgemeinen Ueberſicht den principiellen Standpunkt des heutigen Socialismus und ſein Verhältniß zum Liberalismus bereits im Anfange der Schrift zur Darſtellung zu bringen.

Heinrich Peſch S. J.

Die Neuauflage bot mir willkommene Gelegenheit, einige Zuſätze zu machen und manches klarer zu faſſen.

Auch die zweite Auflage beſchränkt ſich auf die Darſtellung der beim Kampf der einander widerſtreitenden Parteien entſcheidenden Principien, jener philoſophiſchen und nationalökonomiſchen Grundgedanken, ohne deren genaues Verſtändniß man weder zur richtigen Würdigung des Standpunktes der Freunde und Feinde der chriſtlichen Geſellſchaftsordnung, noch zu einer wohlfundirten Beurtheilung der unſere Zeit bewegenden Fragen gelangen kann. Die Behandlung der unmittelbar praktiſchen Fragen der Socialpolitik muß ich einem beſondern Werke vorbehalten.

Heinrich Peſch S. J.

Inhalt.

Erſter Theil.

Seite

Vorwort IX

Die heutigen Feinde der chriſtlichen Geſellſchaftsordnung.

1. Der moderne Socialismus als Partei und als Wiſſenſchaft 1
2. Der Socialismus als Liberalismus des vierten Standes 12

I. Der chriſtliche Staatsbegriff.

Erſtes Kapitel.

Der chriſtliche Staatsbegriff im allgemeinen.

1. Die Geſellſchaft als Forderung der menſchlichen Natur . 36
2. Die Lehre vom Urſprung des Staates und der ſtaatlichen Gewalt 50
3. Staat und Individuum 62
4. Staat und Geſellſchaft 76
5. Staat und Recht 98

Zweites Kapitel.

Die ſtaatliche Rechtsordnung.

1. Die Gerechtigkeit als Princip der Ordnung . . . 123
2. Die Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit . 135
3. Die beſondere Gerechtigkeit und ihre Forderungen . 165
4. Principielle Geſichtspunkte zur Beurtheilung ſocialer Fragen 184

II. Das Privateigenthum als ſociale Inſtitution.

Drittes Kapitel.

Das Privateigenthum als ſociale Inſtitution.

1. Was heißt: Privateigenthum? 196
2. Wie entſtand das Privateigenthum? Legal- und Vertragstheorie 204

Seite
3. Der Urſprung des Eigenthums nach der darwiniſtiſch-ſocialiſtiſchen Evolutionstheorie 213
4. Die Entſtehung und Begründung des Privateigenthums nach der wiſſenſchaftlichen Evolutionstheorie . . . 258
5. Allgemeine Einwendungen gegen das Privateigenthum . 296
6. Einwendungen gegen die naturrechtliche Begründung des Grundeigenthums 309
7. Die Erwerbung des Eigenthums 354
8. Pflichten und Schranken des Eigenthums . . . 390

III. Freiwirtſchaft oder Wirtſchaftsordnung?

Viertes Kapitel.

Freiwirtſchaft oder Wirtſchaftsordnung?

1. Die Solidarität als Pflicht im Wirtſchaftsleben . . 429
2. Der ſociale Zweck und Charakter der Arbeit . . . 437
3. Staatszweck und Freiwirtſchaft 450
4. Ziele und Grenzen der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik . 471
5. Staatsintervention, kein Staatsſocialismus . . . 499
6. Genoſſenſchaftliche Einigung. Berufsgenoſſenſchaft. Berufsſtändiſche Organiſation 545
7. Coalitionsrecht der Arbeiter. Gewerkvereine . . . 589

Fünftes Kapitel.

Die Lehren der Geſchichte.

1. Die antik-heidniſche Wirtſchaftsepoche 606
2. Die chriſtlich-germaniſche Wirtſchaftsepoche . . . 649
   a) Die allmähliche Entwicklung eines wohlhabenden Bauernſtandes in Deutſchland 649
   b) Die Entwicklung eines gewerblichen Mittelſtandes . 695

Erſter Theil.

I. **Der chriſtliche Staatsbegriff.**

II. **Das Privateigenthum als ſociale Inſtitution.**

III. **Freiwirtſchaft oder Wirtſchaftsordnung?**

Die heutigen Feinde der chriſtlichen Geſellſchaftsordnung.

1. Der moderne Socialismus als Partei und als Wiſſenſchaft.

1. Jedem, welcher ſich mit der modernen ſocialiſtiſchen Literatur beſchäftigt hat, wird die kühne, nicht ſelten höhniſche Zuverſicht aufgefallen ſein, mit welcher dort die ſocialiſtiſchen Lehren als höchſte, koſtbarſte Errungenſchaften des menſchlichen Geiſtes, als Gipfel= und Zielpunkt aller bisherigen Wiſſenſchaft angeprieſen, ja geradezu mit dem Nimbus einer unanfechtbaren, unfehlbaren Gewißheit umkleidet werden.

„Wir haben ſeit der Aufhebung des Socialiſtengeſetzes ſehr viel von dem ‚Kampf mit geiſtigen Waffen‘ gehört,“ ſchreibt Liebknecht, „ſo viel, daß das Wort zum Spotte geworden iſt. Die Vertreter der beſitzenden und angeblich ‚gebildeten‘ Klaſſen ſind es geweſen, welche den ‚Kampf mit geiſtigen Waffen‘ erfanden und ihn der Socialdemokratie, den Arbeitern, anboten und aufdrängten. Wohlan, im Munde dieſer Herren war dieſe Art des Kampfes von vornherein nur eine Redensart; und außerdem liegt es in der Natur der Dinge, daß es gegen den Socialismus, der eine Wiſſenſchaft iſt, ‚geiſtige Waffen‘ nicht geben kann — höchſtens die gefälſchten Nachbildungen einer gewiſſenloſen Sophiſtik und Rabuliſtik.“ [1]

---

[1] „Die Neue Zeit“ 1890/91, Nr. 18, S. 583. „Brief aus Berlin“ von Wilh. Liebknecht.

Herr Liebknecht wollte wohl, indem er mit unbeſchreiblicher Naivetät aus „der Natur der Dinge“ die Machtloſigkeit geiſtiger Waffen gegenüber dem Socialismus als einer „Wiſſenſchaft“ herleitete, den „unglücklichen Advocaten des Kapitalismus“ ſeinerſeits ein abſchreckendes Muſterbeiſpiel jener gewiſſenloſen Sophiſtik und Rabuliſtik vor Augen führen, welche ſie fürderhin im Kampfe mit den wiſſenſchaftlichen Größen des Socialismus allen Ernſtes zu vermeiden hätten. Allein mehr noch als die grobe Verwechslung der abſoluten, über alle Anfechtung erhabenen Wahrheit mit einer von irrthumsfähigen Menſchen aufgebauten Wiſſenſchaft muß in den Worten Liebknechts das ſtolze Selbſtbewußtſein befremden, welches lebhaft an jene ſouveräne Verachtung erinnert, mit der bis zur Stunde auch die Vertreter der liberalen Wiſſenſchaft auf alles niederblicken, was anders denkt als ſie.

Ob nun aber dieſe ſo zuverſichtlich zur Schau getragene Sicherheit ſachlich begründet iſt, oder ob vielmehr jene ſelbſtgefällige und herausfordernde Sprache vor allem nur dazu dienen ſoll, die grenzenloſe Schwäche einer abſolut unhaltbaren Poſition zu decken, darüber uns zu vergewiſſern, dürfte die in dieſer Schrift gebotene Kritik der ſocialiſtiſchen Lehren vielleicht geeignet ſein.

2. Man wird unſerem Vorhaben gegenüber geltend machen, der heutige Socialismus ſtütze ſich nicht ſo ſehr auf Theorien, ſondern ſuche und finde ſeine Erklärung namentlich in der offenkundigen Thatſache des allgemeinen wirtſchaftlichen Verfalles.

Dieſe Einwendung kann einen doppelten Sinn haben, je nachdem man den Socialismus als Partei oder als Wiſſenſchaft auffaßt.

Es war in der Reichstagsſitzung vom 31. Mai 1886, wo der Abgeordnete Winterer unter den Haupturſachen für die Verbreitung der Socialdemokratie die fortſchreitende „Proletariſirung“ des Volkes aufzählte. „Ja, das iſt die Quelle,“ antwortete der Abgeordnete Bebel, „aus welcher der Socialismus ſeine Nahrung ſchöpft. Haben Sie ein Mittel, dieſe Quelle zu verſtopfen? Haben Sie ein Mittel, die Proletariſirung der Maſſen aufzuhalten? In dieſem Falle werden Sie den Socialismus bemeiſtern können.“ Zweifelsohne waren dieſe Worte Bebels wohlbegründet. Der Socialismus als politiſche Partei wird weſentlich gefördert durch die wachſende Verarmung, durch jede Art von Ausbeutung oder Unterdrückung. Es wäre daher thöricht und verhängnißvoll, wenn man, nächſt der Stärkung des Einfluſſes der chriſtlichen Religion, die wirkſamſte Bekämpfung der Socialdemokratie auf einem andern Gebiete ſuchen wollte als auf dem Boden der praktiſchen Socialreform[1]. Erſt wenn die Urſachen wirklich gerechter Klagen beſeitigt ſind, dann und dann allein wird die ſocialiſtiſche Agitation ihre ſiegreiche Kraft verlieren. Sollte ſich aber unſere heutige Geſellſchaft nicht beizeiten zu gründlichen und den Bedürfniſſen wahrhaft entſprechenden Reformen verſtehen, weiſt ſie mit harter Zähigkeit jedes größere Opfer für die mittlern und untern Klaſſen der Bevölkerung ab, dann wird ihr ganz gewiß all das Unheil, all die Qual und Bar=

---

[1] v. Schäffle ſpricht in der Schrift über die „Ausſichtsloſigkeit der Socialdemokratie“ (Tüb. 1885, S. 111) ſeine Anſicht im gleichen Sinne aus: Nicht vor irgend welchen Beweisgründen würden die Führer der Socialdemokratie die Segel ſtreichen. „Wenn ſie mit Engelszungen widerlegt wären, ſo wären ſie noch lange nicht aus der Welt geſchafft. Ich bedaure das auch gar nicht. Die Socialdemokratie muß ſo lange bleiben, ſogar wachſen, bis ſie die beſtehende Geſellſchaft gezwungen hat, auf der ganzen Linie die poſitive Socialreform auch wirklich in Angriff zu nehmen und vorbehaltlos durchzuführen, was noch lange nicht geſchehen iſt. Hat ſie dieſe geſchichtliche Sendung erfüllt, dann wird ſie ſelbſt bewirkt haben, daß auch das Proletariat die Zukunftstaube auf dem Dache des Socialiſtenſtaates ſitzen laſſen und mit den greifbaren Früchten der unter dem Angriffe der Socialdemokratie hervorgetriebenen Reformpolitik ſich befreunden wird.“

barei nicht erſpart bleiben, welche mit dem Verſuch einer revolutionären Umgeſtaltung der ſocialen Verhältniſſe nothwendig verbunden ſind. Mehr als alle ſocialiſtiſchen Theorien und Wahlſiege fürchten wir darum den lähmenden Einfluß des Liberalismus, welcher einer Umgeſtaltung der Erwerbs- und Eigenthumsverhältniſſe im chriſtlichen Sinne principiell widerſteht[1]. Solange die leitenden Kreiſe nicht erkennen, daß die Zeit des

---

[1] Ueber die in liberalen Kreiſen noch immer herrſchende Verblendung äußert ſich Karl Jentſch in ſeiner Schrift „Weder Communismus noch Kapitalismus" (Leipzig 1893) S. 366 zum Theil treffend folgendermaßen: „Der Freiherr v. Stumm hat es offen im Reichstage ausgeſprochen, daß er die Arbeiterfrage als reine Machtfrage auffaſſe, und er hat die Regierung aufgefordert, von ihrer Macht rückſichtslos Gebrauch zu machen. Sehr einflußreiche Preßſtimmen haben ihm beigepflichtet, und keine der bürgerlichen Parteien hat dieſer Auffaſſung mit Nachdruck widerſprochen. Das heißt alſo: Die Lohnarbeiter, die zur Zeit die kleinere Hälfte der Bevölkerung bilden und vielleicht ſchon nach zehn Jahren die größere bilden werden, denen ſich möglicherweiſe auch zahlreiche Kleinbürger, Kleinbauern und Unterbeamte anſchließen, dieſe Lohnarbeiter wollen unter den bisherigen Bedingungen nicht mehr weiter ſchaffen und dienen, und der Staat ſoll ſie zwingen, es zu thun. Sein Zwangsmittel iſt ſein Heer. Dieſes Heer beſteht zur Hälfte aus Söhnen der rebelliſchen Klaſſe. Die Entſcheidung hängt alſo davon ab, ob dieſe bereit ſind, ihrem Eide getreu auf ihre Väter und Mütter zu ſchießen, wenn es ihnen befohlen wird. Nur eines gibt es, was dem Eide Kraft verleiht, das iſt der Glaube an den lebendigen, perſönlichen Gott, und zwar ein Glaube, der ſich auf keine Caſuiſtik einläßt und nicht unterſucht, ob ein Eid auch dann binde, wenn man mit Berufung auf ihn zu einer Handlung gezwungen wird, der nicht allein die Empfindung, ſondern auch das Gewiſſen widerſtrebt. (?? Eine dem Gewiſſen widerſtrebende Eidespflicht wäre denn doch eine merkwürdige Sache!) — Und auf dieſes dünnen Meſſers Schneide gedenkt man die Geſellſchaftsordnung und den Staat zu bauen, ein Jahr nachdem der große Entrüſtungsſturm die ‚Auslieferung der Schule an die Kirche' verhütet hat, während doch der einfältigſte Kirchenglaube allein jene unbedingte Eidestreue ſichern kann, für die es auf freigeiſtigem Standpunkte gar keine Möglichkeit vernünftiger Begründung gibt."

Liberalismus endgiltig abgelaufen iſt, ſolange ſein verderbenbringender Geiſt die Regierungen hemmt und die Geſetzgebung beherrſcht, wird die Socialdemokratie ihre Triumphe feiern und mit berechtigtem Hohn den Gegner überſchütten, der Großes vollbracht zu haben glaubt, wenn er das lodernde Feuer mit einigen Tropfen Roſenwaſſer beſprengt.

Die Socialdemokratie als Partei findet alſo in manchen bedauernswerthen Thatſachen des wirtſchaftlichen Lebens die kräftigſte Stütze und Förderung.

3. Aber auch als „Wiſſenſchaft“ will der Socialismus nur das getreue Abbild gegebener thatſächlicher Verhältniſſe ſein. Er beanſprucht für ſich den Charakter einer ſtreng hiſtoriſchen Wiſſenſchaft, welche den Verlauf der bisherigen Entwicklung der geſellſchaftlichen Organismen zur objectiven Darſtellung und zum richtigen Verſtändniß bringen ſoll, hinſichtlich der Zukunft nicht auf bloß theoretiſche Gründe hin, ſondern nur inſofern Anſchauungen ausſpricht und Forderungen aufſtellt, als dieſe in den gegenwärtigen Zuſtänden bereits vorgebildet und keimweiſe enthalten ſind.

So erklärt z. B. Friedrich Engels mit großem Nachdruck, Marx habe niemals ſeine communiſtiſchen Forderungen auf irgend welche Nutzanwendung der Ricardoſchen Werththeorie gegründet, ſondern allein auf den nothwendigen, ſich vor unſern Augen täglich mehr und mehr vollziehenden Zuſammenbruch der kapitaliſtiſchen Productionsweiſe[1]. Ebenſowenig dürfe die natürliche Gleichberechtigung aller Menſchen, welche für die ältern Formen des Communismus und Socialismus den philoſophiſchen Stützpunkt bildete, als theoretiſche Unterlage der praktiſchen Forderungen des modernen Socialismus betrachtet werden[2].

---

[1] In der Vorrede zu Marx’ „Elend der Philoſophie“ (Stuttg. 1885) S. x.

[2] Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wiſſenſchaft (Zürich 1886) S. 91 ff.

An einer andern Stelle freilich unterſcheidet Engels zwiſchen deſſen Inhalt und theoretiſcher Form: „Der moderne Socialismus iſt ſeinem Inhalte nach zunächſt das Erzeugniß der Anſchauung einerſeits der in der heutigen Geſellſchaft herrſchenden Klaſſengegenſätze, andererſeits der in der Production herrſchenden Anarchie. Aber ſeiner theoretiſchen Form nach erſcheint er anfänglich als eine weiter getriebene, angeblich conſequentere Fortführung der von den großen franzöſiſchen Aufklärern des 18. Jahrhunderts aufgeſtellten Grundſätze. Wie jede neue Theorie, mußte er zunächſt anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial, ſo ſehr auch ſeine Wurzel in den materiellen ökonomiſchen Thatſachen lag.“ [1] Wenn dieſe Worte irgend einen Sinn haben ſollen, ſo belehren ſie uns darüber, daß der moderne „wiſſenſchaftliche“ Socialismus denn doch nicht über jene ſtrenge Objectivität verfügt, deren er ſich rühmt. Er betrachtet die Thatſachen des wirtſchaftlichen Lebens nicht vorurtheilsfrei, ſondern im Lichte eines ganz beſonders gearteten,

---

[1] Engels, Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wiſſenſchaft (4. Aufl., Berlin 1891) S. 7. — Zur Vergleichung mögen auch einige Aeußerungen Liebknechts hier angeführt werden. Im Reichstage bezeichnete derſelbe die Thatſachen des wirtſchaftlichen Lebens als letztes Fundament des Socialismus: „Zeigt man uns, daß die thatſächlichen Verhältniſſe anders ſind, als wir ſie ſchildern, dann iſt die Socialdemokratie nichts, dann ſind wir die Lügner, die Betrüger, als welche man uns hinſtellt“ (Stenograph. Bericht 1875/76, S. 1087, Sp. 1). Auf dem Parteitage zu Halle betonte er dagegen ebenſoſehr die „Wiſſenſchaft“, die wiſſenſchaftliche Auffaſſung und Erklärung der Thatſachen als Grundlage der ſocialiſtiſchen Beſtrebungen: „Die Wiſſenſchaft iſt für uns der Boden, auf dem wir unüberwindlich ſind, wie es für jenen Rieſen des Alterthums die Mutter Erde war. Die Wiſſenſchaft iſt die Mutter des Socialismus; wenn wir ſie verlaſſen, ſind wir verloren. Auf dem Boden der Wiſſenſchaft und der Wirklichkeit ſind wir unbeſiegbar und werden alle unſere Feinde überwinden“ (Protokoll des Parteitages zu Halle S. 180 f.).

„vorgefundenen Gedankenmaterials“. Keineswegs begnügt er ſich damit, die hiſtoriſch gegebenen Verhältniſſe feſtzuſtellen, das eine Factum aus dem andern zu erklären, — er will vielmehr hinabſteigen unter die an der Oberfläche ſich ablöſenden geſchichtlichen Geſtaltungen, um die in der Tiefe der hiſtoriſchen Bewegung wirkenden Kräfte zu erforſchen, die Geſetze aufzuſuchen, nach denen die großen geſellſchaftlichen Organismen entſtehen, ſich entwickeln und untergehen.

4. Kurz, der moderne Socialismus iſt keine Geſchichtsbeſchreibung von ſtreng objectivem Gehalte, nicht bloße Darſtellung hiſtoriſcher Thatſachen, ſondern Geſchichtsauffaſſung und Geſchichtsphiloſophie, und zwar eine Philoſophie ganz beſonderer Art, die zum Theil den aufkläreriſchen Ideen der franzöſiſchen Denker entnommen iſt, zum Theil beherrſcht wird von dem materialiſtiſchen Monismus, namentlich aber von der Entwicklungsidee des Hegelſchen Panlogismus.

Gerade der Socialismus kennt und offenbart am beſten die volle Tragweite der atheiſtiſch=materialiſtiſchen Weltanſchauung für die geſamte Auffaſſung unſerer ökonomiſchen, ſocialen und politiſchen Verhältniſſe. Warum anders iſt man denn — trotz aller Verſicherungen, daß „Religion Privatſache ſei“ — ſo raſtlos bemüht, die gottloſen Lehren und Grundſätze der modernen Wiſſenſchaft unter das Volk zu bringen, wenn nicht deshalb, weil die Führer der Partei von der Ueberzeugung durchdrungen ſind, daß die gegenwärtigen Mißſtände: die fortſchreitende Concentration des Beſitzes, die häufigen Kriſen, die Unſicherheit der materiellen Exiſtenzbedingungen für einen großen Theil der Bevölkerung, die oft drückende und unwürdige Lage der induſtriellen oder ländlichen Arbeiter, vom Standpunkte der materialiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung aus eine weſentlich andere Geſtalt und Form annehmen als im Lichte der chriſtlichen Weltanſchauung?

Wenn in der That, wie der Socialismus lehrt, die heutigen wirtſchaftlichen Verhältniſſe das ſchuldloſe Ergebniß einer mit unabweisbarer Naturnothwendigkeit ſich vollziehenden Entwicklung wären, wenn nicht Gott, nicht der vernünftige und freie Menſch, ſondern allein das mechaniſche Arbeitsmittel die Welt beherrſchte, wenn die wechſelnde ökonomiſche Structur der Geſellſchaft die Grundlage wäre, mit welcher der ganze Ueberbau der rechtlichen und politiſchen Einrichtungen, der religiöſen, ſittlichen, philoſophiſchen Vorſtellungsweiſe einer jeden Epoche ſich gänzlich umbildete und veränderte, dann fürwahr müßte jedweder Verſuch einer ſocialen Reform ebenſo vergebens und ausſichtslos ſein, wie andererſeits jede Bekämpfung des Socialismus mit den bisherigen religiöſen, moraliſchen, philoſophiſchen Motiven zu einem lächerlichen Anachronismus würde.

Iſt aber die chriſtliche Geſchichtsauffaſſung richtig, ſind die heutigen Uebelſtände keine naturgemäße Stufe einer mit abſoluter Nothwendigkeit voranſchreitenden Entwicklung, führen ſich dieſelben vielmehr auf den ſchuldbaren Mißbrauch der menſchlichen Vernunft und Freiheit als auf ihren hauptſächlichſten Grund zurück, dann behält das Wort „Sanabiles fecit Deus nationes“ auch für unſere ſo ſehr umdüſterte Gegenwart ſeine Geltung, und es bleibt in der Macht der Menſchen, wenigſtens allmählich die ſocialen Verhältniſſe in befriedigender Weiſe umzugeſtalten. Dann iſt aber auch das ſocialiſtiſche Syſtem keine Wiſſenſchaft mehr, ſondern nichts anderes als das krankhafte Erzeugniß einer irregeleiteten Phantaſie und einer durch ſchwere Irrthümer umnachteten Vernunft.

5. Von dieſem Standpunkte aus werden wir ſpäter die Widerlegung des Socialismus in Angriff nehmen. Nicht an die Polizei appelliren wir, nicht zum Kampfe mit Bajonetten und Kanonen rufen wir auf, ſondern zu einer ruhigen, objectiven Prüfung der ſocialiſtiſchen Lehren. Wir werden nachweiſen, daß die geiſtigen Führer der Socialdemokratie die that=

ſächlichen Mißverhältniſſe im heutigen Wirtſchaftsleben zum Theil übertrieben, zum Theil gänzlich falſch beurtheilt haben, insbeſondere aber, daß die materialiſtiſche Auffaſſung des menſchlichen Lebens, des Staates, der Volkswirtſchaft, überreich an innern Widerſprüchen, vor der geſunden menſchlichen Vernunft nicht beſtehen kann.

Wir beſtreiten nicht, daß auch der Nachweis der Unvereinbarkeit des ſogen. „Zukunftsſtaates", der communiſtiſchen Geſellſchaftsordnung, mit den Anforderungen jeder höhern Cultur, mit Freiheit, Würde und Glück des Menſchen, eine ſehr wirkſame und namentlich für populäre Darſtellung höchſt geeignete und fruchtbare Art der Widerlegung iſt. Gleichwohl möchten wir in dieſer Schrift den Schwerpunkt unſerer Beweisführung in eine directe Bekämpfung der ſocialiſtiſchen „Wiſſenſchaft" verlegen und nur im Anſchluß an dieſe die praktiſche Unmöglichkeit einer dauernd auf Collectiveigenthum an den Productionsmitteln gegründeten Geſellſchaftsordnung darzulegen verſuchen.

Man wird mit Recht in den Lehren, welche unter dem Namen der „materialiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung" den Kernpunkt der ſocialiſtiſchen Weltanſchauung bilden, eher ein Symptom jener ſchweren geiſtigen und ſittlichen Krankheit unſerer Zeit erblicken, als eine Urſache des Uebels, und darum von der Heilung der Seelen vermöge des Lichtes und der Kraft des Chriſtenthums mehr erwarten als von einer wiſſenſchaftlichen Widerlegung durch anerkannte Erfahrungsthatſachen und unanfechtbare Vernunftgründe. Ohne Zweifel würden die ſocialiſtiſchen Lehren nicht jenen gewaltigen Eindruck hervorgerufen haben, wenn nicht in den höhern ſowohl wie in den niedern Klaſſen das chriſtliche Denken und Leben ſchon im voraus erſchüttert geweſen und die ungezügelte Leidenſchaft, das rückſichtsloſe Begehren ſtatt der Vernunft, des Gewiſſens, der Gottesfurcht zur Herrſchaft gelangt wäre. Wie ſehr aber auch das Antichriſtenthum dem ſocialiſtiſchen Syſtem die Wege bereitet haben mag, ſo läßt es ſich dennoch nicht verkennen, daß die fataliſtiſche Doctrin des Socialismus auch durch ſich ſelbſt eine gewiſſe Kraft beſitzt, die Maſſen mit einer Art fanatiſcher Begeiſterung zu erfüllen. Darum halten wir es für die heilige Pflicht derer, welchen das geiſtige und materielle Wohl unſeres geliebten deutſchen Volkes am Herzen liegt, nicht nur den richtigen Wegen einer geſunden Socialreform eifrigſt nachzuforſchen, ſondern zugleich auch die innere Haltloſigkeit der ſocialiſtiſchen Lehren für alle, die ſich der Wahrheit nicht abſichtlich verſchließen wollen, aufzudecken — eine Pflicht, welcher man heute ſowohl auf proteſtantiſcher wie katholiſcher Seite mit edlem Eifer zu genügen ſich beſtrebt.

6. Indeſſen da tritt ſofort ein neuer Einwand uns entgegen, ein Bedenken ganz eigenthümlicher Art, durch welches die neue „Wiſſenſchaft“ alle ihre Gegner mit einem Schlage mundtodt machen möchte.

Inſtinctiv fühlt der Socialismus, daß er nächſt dem Chriſtenthum keinen gefährlichern Gegner beſitzt als den „geſunden Menſchenverſtand“. Dieſen höchſt unbequemen Gegner unſchädlich zu machen, iſt ſein eifrigſtes Beſtreben. Darum belehren uns z. B. Paul Fiſcher und vor ihm Friedrich Engels, wie die Geſetze der Logik nichts anderes ſeien denn die in das menſchliche Bewußtſein überſetzten Geſetze der Bewegung der wirklichen Welt. Die logiſche Weiterentwicklung der aus den ökonomiſchen Vorgängen abſtrahirten Grundbegriffe muß daher der thatſächlichen ökonomiſchen Entwicklung der Geſellſchaft entſprechen. Iſt dies der Fall, decken ſich die logiſche und hiſtoriſche Entwicklung (wie z. B. in Marx' „Kapital“), ſo wird die Richtigkeit der Darſtellung unumſtößlich. Daher die Unangreifbarkeit des Marxſchen Syſtems[1].

---

[1] Die Marxſche Werththeorie (Berlin 1889) S. 8.

Ganz recht! in der Uebereinſtimmung unſeres Denkens mit der objectiven Wirklichkeit beſteht die logiſche Wahrheit, und inſofern darf eine auf Wahrheit beruhende Darſtellung als „unumſtößlich“ bezeichnet werden. Allein Fiſcher wollte offenbar das menſchliche Wiſſen nicht bloß mit einer wenig bedeutſamen Tautologie bereichern, nicht etwa die Unanfechtbarkeit der Marxſchen Gedankenreihen als eine des Beweiſes nicht bedürftige Thatſache behaupten. Seine Abſicht ging weiter, indem er gerade aus der materialiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung heraus einen Grund für jene angebliche „Unangreifbarkeit“ herzuleiten verſuchte.

Appellirt man nämlich den ſocialiſtiſchen Lehren und Forderungen gegenüber an die geſunde Vernunft, ſo wird ſtets mit Hohn und Spott geantwortet, daß eine ſolche Berufung der „Wiſſenſchaft“ widerſpreche, da ja nichts beſtändig, ſondern alles, Religion und Sittlichkeit, Recht und Wahrheit, in ſteter Veränderung begriffen ſei. Die veraltete Wahrheit und Sittenlehre der heutigen, ihrem Untergange ſchnell entgegeneilenden Epoche der Warenproduction und bürgerlichen Geſellſchaft bilde darum für die kommende neue Zeit, ihre Anſchauungen und Einrichtungen keinen entſprechenden Maßſtab mehr. Mit der gänzlich umgeſtalteten ökonomiſchen Structur der zukünftigen Geſellſchaftsordnung werde eine neue Wahrheit und Logik erſtehen, die als einzig genaues Abbild der neuen Zeit den allein richtigen Maßſtab für die Beurtheilung der veränderten Verhältniſſe im einzelnen zu bilden geeignet ſei. Damit iſt nun allerdings jedem heute vorgebrachten Einwande gegen die ſocialiſtiſchen Lehren die Spitze abgebrochen. Man kann ja ſtets mit triumphirendem, ſkeptiſchem Lächeln jeden unbequemen Angreifer auf die „zukünftige“ Logik, die neuen Denkgeſetze der kommenden, ökonomiſch und darum auch geiſtig ganz und gar umgeſtalteten Epoche verweiſen.

Eines nur haben Engels und Fiſcher dabei überſehen, daß nämlich der Einwand nicht bloß den Gegner trifft, ſondern auch die „Wiſſenſchaft“ des heutigen Socialismus ſelbſt in leeren Dunſt auflöſt. Gilt für den Gegner nur die zukünftige, neue Logik, ſo wird ſelbſtverſtändlich nicht minder der Socialismus eben dieſe neue Wahrheit, dieſe neuen Denkgeſetze abwarten müſſen, ehe er für ſein Syſtem, ſeine Theorien, ſeine Beweisführungen irgend welche Geltung und Glaubwürdigkeit beanſpruchen darf. Will er aber heute ſchon uns belehren, ſo muß er folgerichtig geſtatten, daß auch wir unſererſeits heute ſchon jene ſo geprieſene „Wiſſenſchaft“ etwas genauer zu prüfen uns unterfangen — um ſo mehr, da der ſogen. „wiſſenſchaftliche“ Socialismus abſolut nicht über neue Ideen und Waffen verfügt, ſondern lediglich ein buntſcheckiges Durcheinander von Elementen darſtellt, welche eingeſtandenermaßen der liberalen, „bürgerlichen“ Philoſophie und Oekonomie ſowie ältern ſocialiſtiſchen Theorien entlehnt ſind.

2. Der Socialismus als Liberalismus des vierten Standes.

1. Der ſpaniſche Philoſoph Jakob Balmes[1] hat einmal geſagt, es gebe Zeiten, die noch verderblicher ſeien als die Revolutionszeiten. Und in der That, das größte Unglück für ein Volk iſt es nicht, unter den Umwälzungen und Empörungen einer ſtürmiſchen Zeit ſeinen materiellen Intereſſen, ſeinem Wohlſtande tiefe Wunden geſchlagen, ein politiſches Syſtem ſtürzen, das Blut ſeiner Söhne auf den Schlachtfeldern fließen zu ſehen. Das größte Unglück iſt es, „wenn die geiſtige und moraliſche Exiſtenz der Geſellſchaft an ihrer Wurzel angegriffen wird; wenn mitten in der Wonne des Friedens,

---

[1] Vermiſchte Schriften. Ueberſetzt von J. Borſcht. III (Regensburg 1855), 44 ff.

bei allen materiellen Fortſchritten, ſogar mitten in der Entwicklung des öffentlichen Glückes und Wohlſtandes der Nation der religiöſe Glauben untergraben und vernichtet, die moraliſchen Ideen verkehrt, die Geiſter in den ſinnlichen Vergnügen entnervt, der Hochmuth und der Luxus über die Maßen geſteigert werden; wenn bei allem dieſem die ſocialen und häuslichen Bande gelockert und oft durchriſſen werden; wenn die Verehrung des Mammon die öffentliche Weihe erhalten hat; wenn die ſchändlichſten Laſter auch ihre Apotheoſe durch die Schändung der Künſte und die Entehrung der Wiſſenſchaft haben; wenn die Selbſtſucht die Stelle der Tugend erſetzt; wenn endlich die Kleinlichkeit, die Feigheit, die Argliſt und die Schmeichelei an die Stelle der edlen und großherzigen Gefühle getreten ſind". Kurz, ſchlimmer als alle Revolutionen wirken die revolutionären Ideen, ſobald dieſe einmal in das Gewand der ruhigen, kalten Wiſſenſchaft gekleidet, zugleich als „öffentliche Meinung" des Volkes Geiſt und Leben beherrſchen. Dann wird die Revolution aus einer acuten Krankheit zum chroniſchen Uebel der Zeit, dehnt ſich aus zu einer weiten, Jahrhunderte umſpannenden Revolutionsperiode, die ihr Ende erſt erreicht, wenn endlich das tödliche Gift, die ſchleichende Krankheit durch ein Eingreifen höherer Mächte überwunden oder aber die Nation als ſolche vom Schauplatz der Geſchichte verſchwunden iſt.

2. In dieſem Lichte wird ſich ohne Zweifel die Entwicklung der europäiſchen Staaten ſeit den letzten vier Jahrhunderten dem Geiſte des Hiſtorikers darſtellen müſſen.

Es iſt der „Liberalismus" im weiteſten Sinne des Wortes, wie man in den Gemächern der Frau von Staël den Kampf der ungebundenen Freiheitsluſt gegen jede göttliche und Gottes Stelle vertretende menſchliche Autorität euphemiſtiſch genannt, welcher jener nahezu vierhundertjährigen Revolutionsperiode ihr charakteriſtiſches Gepräge verliehen und die tiefſte Quelle all ihres religiöſen, politiſchen und ſocialen Elendes geworden iſt.

Wir ſind keineswegs der Anſicht, daß ſpeciell der Reformation allein die ganze Schuld der beklagenswerthen Verirrungen, welche man unter dem ganz generellen Namen „Liberalismus“ zuſammenfaſſen mag, zugeſchrieben werden dürfe. Bereits vor dem Auftreten der Reformatoren hatte das Liebäugeln mit den Lehren und Einrichtungen des antiken Heidenthums begonnen. Ja ohne die hierdurch bewirkte Ausleerung des kirchlichen Geiſtes, ohne Renaiſſance und Humanismus und die durch ſie herbeigeführte Entfremdung gegenüber dem chriſtlichen Denken und Handeln wäre Luthers kühnes Unternehmen ohne beträchtliche Folgen geblieben. Gleichwohl liegt es uns andererſeits ferne, beſtreiten zu wollen, daß der reformatoriſche Anſturm gegen die überlieferte kirchliche Autorität, welche mehr als anderthalbtauſend Jahre im Glauben der chriſtlichen Völker für die höchſte, von Gott angeordnete geiſtige und ſittliche Gewalt gegolten hatte, bei der engen Verbindung der Wiſſenſchaft ſowie aller Geſellſchafts- und Lebenskreiſe mit der chriſtlichen Kirche eine geradezu gewaltige, alles umfaſſende Erſchütterung nothwendig zur Folge haben mußte. Heute iſt dieſe Wahrheit ſo ziemlich unbeſtritten. In ſeiner „Geſchichte der preußiſchen Politik“ [1] ſchreibt der Proteſtant Johann Guſtav Droyſen über jenen Abfall von der katholiſchen Kirche und dem Glauben unſerer Väter: „Die Gewohnheiten, die Meinungen, die Ordnungen in Staat und Familie, das ganze Leben der Menſchen, unermeßliche Güter, alles ſtand in dieſem hierarchiſchen Syſtem, das nun in ſeinen Grundlagen bebte. Es gab nichts, das nicht miterſchüttert, bis in ſein innerſtes Weſen, in dem Gedanken ſeines Daſeins getroffen wurde. So begann ein unabſehbares Werk. Es hat nie eine Revolution gegeben, die tiefer eingewühlt, furchtbarer zerſtört, unerbittlicher gerichtet hätte.“

---

[1] II^{b}, 100. — Aehnlich urtheilen auch die Proteſtanten Wolfgang Menzel, Heinr. Leo u. a. Vgl. ebenfalls Louis Blanc in der Einleitung ſeiner Geſchichte der franzöſiſchen Revolution (Hiſt.-polit. Bl. Bd. IX), und Fehr über „die Entwicklung und den Einfluß der politiſchen Theorien“ S. 855. — Ueber den Zuſammenhang der Reformation mit den ſpätern Umwälzungen ſchreibt Alzog (Kirchengeſch. II [8. Aufl., Mainz 1867], 542): „Die Folgen der Reformation wurden erſt recht handgreiflich, als ihre Principien ſich von dem Gebiete der Religion auf die Politik übertrugen. Recht augenſcheinlich charakteriſirt ſich die franzöſiſche Revolution als eine weitere Entwicklung und Folge der Reformation. Die erſten Organe

3. Der Proteſtantismus hatte das Princip der individuellen Selbſthilfe auf dem Gebiete der religiöſen Erkenntniß proclamirt. Der Menſch trat autonom, unbehindert durch eine kirchliche Lehrautorität, dem göttlichen Worte gegenüber. Jeder wählte, geſtützt auf das „testimonium internum Spiritus Sancti“, unter dem vorgeblichen Beiſtande des Heiligen Geiſtes, aus der Heiligen Schrift, was gerade ſeiner individuellen Einſicht entſprach. Die Verſchiedenheit des Bekenntniſſes wurde dadurch zum weſentlichen Merkmal des Proteſtantismus, weil keine bloß menſchliche Autorität unbedingten Glauben fordern konnte und durfte.

---

derſelben, Luther, Ulrich v. Hutten, Franz v. Sickingen, Thomas Münzer, hatten bereits mit einer Umwälzung der beſtehenden politiſchen Verhältniſſe begonnen, welche alsdann durch die gewaltthätig ausgeübte Einziehung der Kirchengüter und Säculariſation ſeitens der Fürſten fortgeſetzt wurde. Hatte man hinſichtlich der Kirche in der Reformation mit der geſchichtlichen Vergangenheit gebrochen, warum ſollte man die geſchichtlichen Verhältniſſe des Staates ängſtlicher reſpectiren, zumal bei der Glaubens- und Zügelloſigkeit der nachfolgenden Zeiten? Auch waren die Ideen der franzöſiſchen Jakobiner von Freiheit und Gleichheit ſchon beſtimmt genug unter Münzers Anführung in allen Formen ausgeprägt, und ſelbſt in der Verachtung und dem Haſſe gegen das Königthum fanden die franzöſiſchen Clubbiſten bei Luther in Wort und That ein beredtes Vorbild.“

Als nun dennoch die engliſche Epiſkopalkirche, ſtatt freie Forſchung zu erlauben, dieſen unbedingten Glauben an ihre 39 Artikel forderte, erhob ſich zum Schutze des gefährdeten individualiſtiſchen Princips eine lebhafte Oppoſition, die einerſeits zur Zerklüftung der Staatskirche in verſchiedene Secten führte, andererſeits die Hochachtung vor dem idealen und übernatürlichen Inhalte des Chriſtenthums immer mehr untergrub. Dazu kam der ſeit Baco von Verulam (1561—1626) das philoſophiſche Denken beherrſchende Empirismus, die ausſchließliche Verherrlichung der Erfahrungserkenntniß.

Hatte der Liberalismus in Deutſchland vornehmlich gegen die katholiſche Kirche und die kirchliche Lehrautorität gekämpft, ſo richtete das engliſche Freidenkerthum nunmehr ſeine Angriffe namentlich gegen die kirchliche Wiſſenſchaft und das Chriſtenthum überhaupt. Empiriſche Philoſophie und freie Forſchung auf dem Gebiete der chriſtlichen Lehre hatten hier den Boden bereitet für jenen deiſtiſchen Naturalismus, deſſen Vorkämpfer Herbert von Cherbury (1561—1648), Tindal (1657—1733), Toland (1669—1722), Woolſton (1669—1731), Chubb (1679—1747), Bolingbroke (1672—1751) u. ſ. w. meiſt unter Beibehaltung des chriſtlichen Namens, ja zuweilen mit großen Lobſprüchen auf die Lehren und Verdienſte des Chriſtenthums, dieſes dennoch gänzlich ſeines übernatürlichen Charakters, ſeines poſitiven Gehaltes entkleideten[1].

Wie in Deutſchland die neue Bewegung den ihr eigenthümlichen politiſch- und ſocial-revolutionären Charakter in den ungeheuerlichen Ausſchreitungen der Wiedertäufer und des Bauernkrieges gleich anfangs offenbarte, ſo warf auch in England die religiöſe Freidenkerei bald ihre Schatten auf das politiſche Gebiet. Milton (1608—1674) vertheidigte die Souveränität des Volkes und die Revolution. Hobbes (1588 bis 1679) lehrt, daß der Staat aus einem bloßen Vertrage entſpringt. Harrington (1611—1677) und Algernon Sidney (1622—1683) kämpfen für die republikaniſche Staatsform, während John Locke (1632—1704) die conſtitutionelle Theorie von der Theilung der geſetzgebenden und vollziehenden Gewalt zwiſchen Volk und König zu begründen verſucht. Schon 1642 hatte England ſeine erſte Revolution, der bald die größere, ſogenannte „glorreiche" Revolution von 1688 folgte.

---

[1] Vgl. *John Leland*, D. D., A View of the principal Deistical Writers. London 1754.

4. Noch gewaltiger wirkten die revolutionären Ideen ſeit dem 18. Jahrhundert in Frankreich. Von dort aus verbreiteten ſie ſich in alle romaniſchen Länder und übten auf deren innere Entwicklung den verderblichſten Einfluß aus.

Im Mittelpunkte des religiöſen und politiſchen Radicalismus ſteht hier vor allem Voltaire (1694—1778). Durch ſeinen Verkehr mit dem charakterloſen, liederlichen und herrſchſüchtigen Lord Bolingbroke hatte er einen wilden Haß gegen das Chriſtenthum eingeſogen, deſſen reine Lehre ſeinen ſittenloſen Lebenswandel aufs ſchärfſte verurtheilte. In der 28bändigen Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers[1] eröffneten Voltaire und ſeine „philoſophiſchen" Freunde einen literariſchen Kampf gegen die religiöſen und politiſchen Traditionen ihres Landes, bei dem man in der That nicht weiß, ob die Leichtfertigkeit der Beweisführung oder die Verruchtheit der Geſinnung mehr unſere Entrüſtung und Verachtung verdient. Das einzige Band, welches jene verkommenen Literaten vereinigte, bildete, ſtatt jeder gemeinſamen Ueberzeugung, lediglich der in aller Herzen lodernde Gotteshaß. Voltaire war Deiſt, d'Alembert

---

[1] Paris 1751—1772.

Skeptiker, Diderot und Lamarck halbe Pantheiſten, Holbach, Lamettrie und Helvetius Materialiſten. Sie trafen aber, wie ſpäter Condorcet, Volney u. ſ. w., in dem Beſtreben zuſammen, was bisher für ehrwürdig galt, in den Koth zu ziehen und beſonders auf jede Weiſe den chriſtlichen Glauben und das chriſtliche Sittengeſetz als lächerlich, abgeſchmackt und vernunftwidrig darzuſtellen [1].

Hatte man ſich in England ernſtlicher bemüht, der „Aufklärung" den Charakter einer „Geheimlehre" der höhern Stände zu geben, „damit der Pöbel das Eigenthum achte und den Geſetzen gehorche", ſo ergoß ſich in Frankreich der breite Strom des Verderbens um ſo ſchneller durch alle Schichten der Bevölkerung. Die Früchte ließen nicht lange auf ſich warten, namentlich nachdem J. J. Rouſſeau (1712—1778) neben der Naturreligion die allgemeine Gleichheit und die unveräußerliche Souveränität des Volkes verkündet hatte. Mit blutigen Zügen hat die große franzöſiſche Revolution das Facit des aufkläreriſchen Freidenkerthums in die Blätter der Geſchichte eingetragen.

5. Aber die franzöſiſche Revolution war nur eine neue Etappe, nicht der Endpunkt der 400jährigen Revolutionsperiode. Sie führte die revolutionären Ideen, die ſogen. „Grundſätze von 1789" [2] zum Siege, ohne den menſchlichen Geiſt zu befriedigen, das verlorene Glück der Menſchheit wiederzubringen.

---

[1] Dr. Eugen Jäger, Die franzöſiſche Revolution I (Berlin 1890), 189 ff. *Taine,* Les origines de la France contemp. (L'ancien régime. 3^e édit., Paris 1876) p. 266 s.

[2] Unter dieſen „Grundſätzen von 1789" verſtand man zunächſt die ſogen. „Menſchenrechte", welche die Revolution an die Spitze der Verfaſſung von 1789 geſtellt hatte.

Art. 1. Die Menſchen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben frei und gleich.

Art. 2. Der Zweck jedes politiſchen Gemeinweſens iſt die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menſchen.

Der Socialiſt Friedrich Engels hat die Enttäuſchung, welche der Revolution folgte, kurz und treffend geſchildert: „Die

---

Dieſe Rechte ſind die Freiheit, das Eigenthum, die Sicherheit und der Widerſtand gegen Unterdrückung.

Art. 3. Das Princip aller Autorität ruht in der Nation.

Art. 4. Die Freiheit beſteht in der Macht, alles zu thun, was andern nicht ſchadet.

Art. 5. Das Geſetz darf nur Handlungen verbieten, die der Geſellſchaft ſchädlich ſind.

Art. 6. Das Geſetz iſt der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, entweder perſönlich oder durch Stellvertreter an der Abfaſſung der Geſetze theilzunehmen.

Art. 10. Niemand darf um ſeiner Meinung willen, ſelbſt wenn ſie die Religion betreffen ſollte, beunruhigt werden, außer wenn die Kundgebung derſelben die vom Geſetz angeordnete Ruhe gefährdet.

§ 11. Die freie Mittheilung der Gedanken und Anſichten iſt eines der koſtbarſten Rechte des Menſchen; jeder Staatsbürger darf demnach frei ſprechen, ſchreiben und drucken; nur muß er ſich in den vom Geſetz vorgeſehenen Fällen über den Mißbrauch dieſer Freiheit verantworten.

Art. 15. Die Geſellſchaft iſt berechtigt, von jedem öffentlichen Beamten über ſeine Verwaltung Rechenſchaft zu fordern.

Außer dieſen „Menſchenrechten“ ſowie einigen radicalen Forderungen in Bezug auf die Einrichtung eines religionsloſen Volksunterrichts, die Verſtaatlichung der Armenpflege, Trennung von Kirche und Staat zählte man zu den „Grundſätzen von 1789“ insbeſondere auch die Lehren der 1758 von Quesnay gegründeten Phyſiokratenſchule, welche außerdem durch Mercier de la Rivière, Dupont de Nemours und Turgot vertreten wird. Die Emancipation des wirtſchaftlichen Lebens von dem göttlichen Sittengeſetze und der ſtaatlichen Rechtsordnung, die ausſchließliche Herrſchaft einer „natürlichen“ Ordnung und der Naturtriebe des Menſchen auf dem Gebiete der Volkswirtſchaft, die radicale Beſeitigung des Feudalismus, der Corporationen und Zünfte, der Privilegien und Monopole war der Grundgedanke des Phyſiokratismus, der ſpäter ſeitens der „klaſſiſchen Nationalökonomen“ A. Smith, Ricardo, Malthus, Baſtiat, insbeſondere aber durch die mancheſterliche Doctrin weiter entwickelt wurde und thatſächlich zur unbeſchränkten Freiheit des Kapitals auf ökonomiſchem Gebiete führte.

großen Männer, die in Frankreich die Köpfe für die kommende Revolution klärten, erkannten keine äußere Autorität an, welcher Art ſie auch ſei. Religion, Naturanſchauung, Geſellſchaft, Staatsordnung, alles wurde der ſchonungsloſeſten Kritik unterworfen; alles ſollte ſein Daſein vor dem Richterſtuhle der Vernunft rechtfertigen oder aufs Daſein verzichten. . . . Als nun die franzöſiſche Revolution dieſe Vernunftgeſellſchaft und dieſen Vernunftſtaat verwirklicht hatte, ſtellten ſich die neuen Einrichtungen . . . keineswegs als abſolut vernünftige heraus. Der Vernunftſtaat war vollſtändig in die Brüche gegangen. Der Rouſſeauſche Geſellſchaftsvertrag hatte ſeine Verwirklichung gefunden in der Schreckenszeit, aus der das an ſeiner eigenen politiſchen Befähigung irre gewordene Bürgerthum ſich geflüchtet hatte, zuerſt in die Corruption des Directoriums und ſchließlich unter den Schutz des napoleoniſchen Despotismus. Der verheißene ewige Friede war umgeſchlagen in einen endloſen Eroberungskrieg. Die Vernunftgeſellſchaft war nicht beſſer gefahren. Der Gegenſatz von reich und arm, ſtatt ſich aufzulöſen im allgemeinen Wohlergehen, war verſchärft worden durch die Beſeitigung der ihn überbrückenden zünftigen und andern Privilegien und der ihn mildernden kirchlichen Wohlthätigkeitsanſtalten. Die jetzt zur Wahrheit gewordene ‚Freiheit des Eigenthums von feudalen Feſſeln‘ ſtellte ſich heraus für den Kleinbürger und Kleinbauern als die Freiheit, dies von der übermäßigen Concurrenz des Großkapitals und des Großgrundbeſitzes erdrückte kleine Eigenthum an eben dieſe großen Herren zu verkaufen und ſo für den Kleinbürger und Kleinbauern ſich zu verwandeln in die Freiheit vom Eigenthum. Der Aufſchwung der Induſtrie auf kapitaliſtiſcher Grundlage erhob Armut und Elend der arbeitenden Klaſſen zu einer Lebensbedingung der Geſellſchaft. Die bare Zahlung wurde mehr und mehr, nach Carlyles Ausdruck, das einzige Bindeglied der Geſellſchaft. Die Zahl der Verbrechen nahm zu von Jahr zu

Jahr. . . . Der Handel entwickelte ſich mehr und mehr zur Prellerei. Die ‚Brüderlichkeit‘ der revolutionären Deviſe verwirklichte ſich in den Chikanen und dem Neid des Concurrenzkampfes. An die Stelle der gewaltſamen Unterdrückung trat die Corruption, an die Stelle des Degens, als des erſten geſellſchaftlichen Machthebels, das Geld. . . . Kurzum, verglichen mit den prunkhaften Verheißungen der Aufklärer erwieſen ſich die durch den ‚Sieg der Vernunft‘ hergeſtellten geſellſchaftlichen und politiſchen Einrichtungen als bitter enttäuſchende Zerrbilder. Es fehlten nur noch die Leute, die dieſe Enttäuſchung conſtatirten, und dieſe kamen mit der Wende des Jahrhunderts.“ [1] Zunächſt Saint-Simon, Fourier, Robert Owen, die Vertreter des „utopiſchen Socialismus“, wie Engels ſie nennt. Dann Rodbertus als Hauptrepräſentant des modernen Staatsſocialismus, und Karl Marx, der Theoretiker des demokratiſchen Socialismus, der heutigen „Socialdemokratie“.

Wir finden in den Schriften dieſer neuen Volksbeglücker mehr oder minder dieſelben „prunkhaften Verheißungen“, durch welche die franzöſiſchen Philoſophen des 18. Jahrhunderts das Volk bethörten. Wenn es je gelingen ſollte, den geprieſenen „Zukunftsſtaat“ irgendwo wirklich zu etabliren, ſo würden ohne Zweifel gar bald auch die durch den ſiegreichen Durchbruch des ſocialiſtiſchen Gedankens hergeſtellten geſellſchaftlichen Einrichtungen ſich ebenfalls als „bitter enttäuſchende Zerrbilder“ erweiſen müſſen.

Jedenfalls bezeichnet der moderne Socialismus den Abſchluß der 400jährigen Revolutionsperiode, weil er die denkbar letzten Conſequenzen der revolutionären Ideen des Liberalismus zieht. Mit ihm endet jene Ideenwanderung, welche in

---

[1] Engels, Die Entwicklung des Socialismus ꝛc. (4. Aufl., Berl. 1891) S. 7. 10. 11.

Europa mehr Trümmer aufgehäuft, gewaltigere Umwälzungen hervorgerufen hat als einſt die Völkerwanderung; und ſie endet merkwürdigerweiſe wieder in demſelben Lande, von dem ſie ihren Ausgang genommen, wenigſtens die erſten, mächtigern Impulſe empfangen hat — in Deutſchland.

6. Durch den Sieg der „Lehren und Grundſätze von 1789“, die bis zur Stunde das Evangelium der Bourgeoiſie bilden, hatte der Liberalismus alle Gebiete des menſchlichen Denkens und Handelns, das religiöſe, philoſophiſche, politiſche und ökonomiſche, für ſich erobert. Die individuelle Vernunft betrachtete ſich als autonom unter jeder Rückſicht. Frei beſtimmt ſie den Inhalt ihres Glaubens. Sie ordnet den innern Menſchen durch ſelbſteigene Sittengeſetze, den kategoriſchen Imperativ, eine unabhängige Moral ohne Bezugnahme auf Gott. Das äußere Rechtsgebiet wird endgiltig dem „Staatsgeſetze“, d. i. dem autonomen Geſamtwillen, unterworfen. Der Staat hört auf, als Verwirklichung einer von Gott gewollten, ſittlichen Ordnung zu gelten. Er iſt durch und durch ein bloßes Menſchenwerk, ohne ſittliche und religiöſe Weihe, ohne eine andere Grundlage ſeiner Autorität als den freien Willen des Volkes. Hier aber war der Punkt ſchon erreicht, wo die geprieſene „Freiheit“, der Revolution koſtbarſte Gabe, logiſch und praktiſch in ihr Gegentheil umſchlagen mußte.

Iſt das Individuum autonom im Reiche des Denkens, der Religion, der Sitte, gibt es für den Einzelnen kein höheres, göttliches Geſetz, dann entbehrt auch die Geſamtheit, der Staat, jeder Schranke, die durch höhere Gewalten ihm etwa gezogen wäre. Er iſt frei, unabhängig, allmächtig — mächtig wenigſtens ſo weit, als ſeine Kanonen reichen.

Von der abſoluten Freiheit des Individuums ausgehend, endigt darum der Liberalismus mit der Aufſaugung der weſentlichſten Rechte einer jeden freien Perſönlichkeit durch den abſolutiſtiſchen Staat; und zwar keineswegs bloß in der

Theorie, indem er der „Majeſtät des Staatsgeſetzes“ gegenüber jede Berufung auf ein höheres, auch die Staatsgewalt bindendes Recht verwirft, die Pflicht einer „unbedingten“ Unterwerfung unter die Machtgebote des modernen Staates verkündet, ſondern auch praktiſch durch brutale Unterdrückung deſſen, was immer ſeinem „Fortſchritt“ und ſeinem Vortheil im Wege ſtand.

Nur auf einem einzigen Gebiete unterließ es der Liberalismus, die abſolutiſtiſchen Folgerungen ſeiner Lehren zu ziehen, der „Majeſtät“ des ſtaatlichen Geſetzes ſeine Anerkennung zu zollen. Hier durfte die ſtaatliche Rechtsordnung nur die äußerſten Linien markiren, ſoweit die Exiſtenz der Geſellſchaft[1], die Fortdauer der Beſitzverhältniſſe, es erheiſchte. Darüber hinaus aber ſollte in dem Bereiche ökonomiſcher Thätigkeit und wirtſchaftlichen Strebens alles der „Natur“, dem Naturinſtincte der Selbſtliebe, dem natürlichen Erwerbstriebe des Menſchen überlaſſen bleiben. Man erfand zu dieſem Zwecke ein neues „Naturrecht“, ſprach von den ewigen „Naturgeſetzen“ der wirtſchaftlichen Ordnung, um jede unbequeme Einmiſchung der Staatsgewalt allſobald als „unnatürlich“ brandmarken zu können. So ſchuf man thatſächlich einen Zuſtand der Unnatur, welcher in ſchneidendem Widerſpruche zum alten, chriſtlichen Naturrechte ſogar der brutalſten Selbſtſucht freie Bahn verſchaffte und den kapitaliſtiſchen Egoismus ungehindert an der Qual und den Leiden ſeiner Opfer ſich weiden ließ.

Würden heute, in letzter Stunde noch, alle beſſern Elemente der Geſellſchaft ſich muthig und opferfreudig um das Banner der chriſtlichen Kirche und des chriſtlichen Staates ſcharen zum heißen, aber ganz gewiß ſiegreichen Kampfe gegen den Liberalismus — die verkörperte Revolution auf dem Gebiete des Denkens, der Religion, der Politik, der Volkswirtſchaft —, eine friedliche Löſung der die Zeit beherrſchenden ſocialen Fragen wäre auch jetzt noch möglich. Andernfalls aber wird der Krater der Revolution ſich nicht eher ſchließen, als bis durch die Socialdemokratie die letzten, abſolutiſtiſchen Conſequenzen des Liberalismus auch für das wirtſchaftliche Leben in der Praxis gezogen ſind und ſich als ein Verderben der menſchlichen Geſellſchaft erfahrungsmäßig bewieſen haben.

7. Es iſt von jeher das Beſtreben der ſocialiſtiſchen Agitatoren geweſen, den wahren Charakter der ſocialiſtiſchen Bewegung in Dunkel zu hüllen, um ſich in den Augen der getäuſchten Menge den Nimbus eines erſehnten Retters aus ſocialer Noth verſchaffen zu können. Vor Gericht gefragt, was denn eigentlich der Socialismus ſei, antwortete Proudhon: „Jedes Beſtreben nach Verbeſſerung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe.“ Aus demſelben Grunde war man auch unabläſſig bemüht, die Gegenſätzlichkeit des Socialismus gegen die individualiſtiſche Ungebundenheit der liberalen, kapitaliſtiſchen Epoche hervorzuheben, mit glühenden Farben die glückliche Zeit zu ſchildern, in welcher durch eine zielbewußte Geſamtleitung die Production planmäßig geregelt und jene ſchreckliche Anarchie auf wirtſchaftlichem Gebiete, unter der wir alle ſeufzen, beſeitigt werden ſoll.

Aber man beachte wohl, dieſer Gegenſatz beſteht nur zwiſchen dem ökonomiſchen Liberalismus und der Socialdemokratie, nicht zwiſchen Socialismus und Liberalismus ſchlechthin. Es iſt nicht einmal in dieſer Beſchränkung ein eigentlich principieller Gegenſatz, ſondern nur ein Gegenſatz der Folgerungen und Forderungen, die aus genau denſelben Principien gezogen werden, — im Intereſſe einer Klaſſe, der Bourgeoiſie, ſeitens des Liberalismus, im Intereſſe des abſoluten Freiheits- und Gleichheitszuſtandes „aller“ ſeitens des demokratiſchen Socialismus.

Wenn daher v. Schäffle in ſeiner „Quinteſſenz des Socialismus“ den Satz aufſtellte: „Das *A* und *Ω* des Socialismus iſt die Verwandlung der privaten Concurrenzkapitale in einheitliches Collectivkapital“[1], ſo hatte er damit allerdings das *Ω* des Socialismus richtig bezeichnet, hinſichtlich des *A* jedoch in bedauerlicher Weiſe ſich getäuſcht. Die Feindſchaft zwiſchen ökonomiſchem Liberalismus und modernem Socialismus erſchöpft nicht deſſen ganzen Begriff, deckt ſein eigentliches und innerſtes Weſen keineswegs auf. Wäre der ſogen. Socialismus nichts anderes als ein noch ſo ſchroffer Proteſt gegen den „Kampf ums Daſein“ im Sinne des ökonomiſchen Liberalismus, wäre er nur das Verlangen nach einer gerechtern Geſtaltung des ſocialen Lebens, forderte er lediglich die ſchärfere Betonung und praktiſche Geltendmachung der ſocialen Pflichten und Zuſammenhänge, begnügte er ſich mit einer noch ſo tief greifenden, aber immerhin geſunden und organiſchen Umbildung des geſamten Erwerbslebens — wir würden vielleicht die ungeſtüme und leidenſchaftliche Art, mit der er ſeinen Plänen zum Siege verhelfen will, tadeln müſſen — jedoch principiell ganz und voll auf ſeiten eines ſolchen Socialismus ſtehen. Aber nein, nichts von alledem iſt der moderne Socialismus. Genau ſo wie der Liberalismus geht der Socialismus entweder von einer falſchen Analyſe der menſchlichen Natur, ihrer Inſtincte und Triebe aus oder ſetzt doch wenigſtens in ſeiner Geſchichtsphiloſophie dieſe falſche Analyſe voraus, indem er kein höheres, letztes Ziel, kein höheres Geſetz, keine edlere Lebensaufgabe kennt als den individuellen Genuß, die materielle Befriedigung. Und wenn ſeine praktiſchen Forderungen ſchließlich noch despotiſcher erſcheinen als die Leiſtungen des „modernen Staates“, wenn er nicht nur die Religion, die Erziehung, die Ehe, die Wiſſenſchaft, ſondern auch jede ökonomiſche Selbſtändigkeit, jede freie Selbſtbeſtimmung der Individuen und der Aſſociationen auf wirtſchaftlichem Gebiete, jedes corporative Mittelglied zwiſchen dem Einzelnen und der Geſamtheit in den Abgrund des abſolutiſtiſchen Staates oder der abſolutiſtiſchen „Geſellſchaft“ verſenken will, ſo geſchieht das nicht ſo ſehr eines Princips wegen, ſondern weil er es im angeblichen Intereſſe des vierten Standes für vortheilhafter hält, die abſolutiſtiſchen Conſequenzen des Liberalismus ganz und voll — auch für das ökonomiſche Gebiet — zu ziehen. Hatte die liberale Bourgeoiſie den Staatsabſolutismus zu ihrem eigenen Nutzen zu verwenden wie zu beſchränken verſtanden und demgemäß bei aller Verherrlichung der Staatsomnipotenz der berechtigten Einwirkung des Staates auf das Erwerbsleben gegenüber ſich ablehnend verhalten, ſo nutzt der Socialismus genau eben dieſen ſelben Abſolutismus gegen die Bourgeoiſie und zum Vortheile des Proletariates aus[1].

---

[1] Quinteſſenz S. 12.

Zwiſchen Liberalismus und Socialismus beſteht alſo im Grunde genommen kein weſentlicher, principieller Unterſchied. Der ganze Gegenſatz zwiſchen beiden führt ſich auf die Verſchiedenheit der praktiſchen Schlußfolgerungen zurück, indem der Socialismus unter den aus den liberalen Principien als letzte Conſequenz ſich ergebenden Staatsabſolutismus auch das wirtſchaftliche Leben und Streben der Menſchen zu beugen ſich beſtrebt.

Wir halten es gerade im gegenwärtigen Augenblicke für eine Sache von höchſter Bedeutung, daß man ſich immer wieder auf dieſes wahre Verhältniß beſinnt. Hat man ſich doch — in einzelnen Fällen wenigſtens — ſo weit verirrt, daß man den officiellen Vertretern des Liberalismus den Namen einer „ſtaatserhaltenden" Partei zuerkannte und von dieſen Todfeinden der chriſtlichen Geſellſchaftsordnung ſowie des wahren Volkswohles, von den Verfechtern revolutionärer Ideen Schutz und Stärkung der ſtaatlichen und geſellſchaftlichen Ordnung erwartete.

Wie bitter und ſcharf auch die Feindſchaft der heutigen ſocialdemokratiſchen Partei gegenüber den liberalen Parteien ſich äußern mag, der Socialismus als Syſtem iſt identiſch mit dem Liberalismus, iſt nichts anderes als der Liberalismus conſequent durchgeführt, der Liberalismus, wie er ſich darſtellt im Geiſte des Proletariers, kurz, der Liberalismus des vierten Standes. Wer darum den Socialismus erfolgreich bekämpfen will, der richte ſeinen Angriff gegen den Liberalismus. Nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in und mit dem Liberalismus wird der Socialismus endgiltig überwunden.

---

[1] Vgl. A. M. Weiß, Sociale Frage und ſociale Ordnung II (3. Aufl.), 643 f.

8. Unſere Auffaſſung iſt keineswegs neu. Vor allem war es der hochſelige Biſchof von Mainz, Wilhelm Emmanuel v. Ketteler, welcher derſelben wiederholt Ausdruck verliehen hat. Wir erinnern nur an eine wahrhaft klaſſiſche Stelle in der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Chriſtenthum“[1]:

„Wenn es keinen perſönlichen Gott gibt, oder wenn es wahr iſt, daß die Frage über die Exiſtenz Gottes noch ein wiſſenſchaftliches Problem iſt; wenn alſo der Standpunkt ſämtlicher europäiſchen Regierungen, die auf allen Lehrkanzeln der Hochſchulen unſerer geſamten deutſchen Jugend dieſe Frage als Poſtulat der Wiſſenſchaft in Zweifel ziehen laſſen, wenn der Materialismus und der Pantheismus berechtigt ſind; wenn alle jene, die da dem Freigemeindlerweſen huldigen, wenn die große liberale Partei recht hat, ſo iſt das ganze Privateigenthumsrecht mit allen Geſetzen, die dasſelbe reguliren, lediglich und ausſchließlich ganz und gar Menſchenwille und nichts als Menſchenwille, und ich ſehe nicht ein, welches begründete Bedenken man dann erheben will, wenn die Maſſe der Menſchen, die kein Eigenthum beſitzen, einmal durch Majorität den Beſchluß faßt, daß die Beſitzenden ihnen einen Theil als Anleihe überlaſſen ſollen[2]. In dieſem Falle kann es nicht ausbleiben, daß ſie ſpäter noch weiter gehen und ſtatt der Anleihe einen Theil als Eigenthum fordern. Das kann ſogar geſchehen, ohne deshalb das Naturgeſetz des Eigenthumsrechtes zu beſtreiten und infolge einer ſo beliebten Deutung desſelben. Es hängt dann alles von der Majorität ab, und ſie hat namentlich auch über die Frage der Erbfolge des Eigenthums, d. h. darüber zu entſcheiden, ob und inwiefern das Naturgeſetz die Anerkennung des Erbrechtes mit ſich bringt. Der ſogen. moderne Staat ſteht grundſätzlich ganz und gar auf dieſem Standpunkt. Wie kann man glauben, daß man die Conſequenzen desſelben bezüglich einer Umgeſtaltung des Eigenthumsrechtes aufhalten kann? Die ganze Partei, die jetzt die Preſſe und alle Ständeverſammlungen beherrſcht, verkündigt uns ja ohne Unterlaß dieſes heilbringende Grundgeſetz des neuen Staates, daß ohne Rückſicht auf die Vergangenheit, ohne Rückſicht auf frühere Verträge, insbeſondere und vor allem ohne Rückſicht auf das, was der chriſtlichen Kirche gebührt, nur mehr Recht iſt, was die Ständeverſammlung per maiora entſcheidet. Selbſt die Mitwirkung einer königlichen Gewalt und einer Erſten Kammer betrachtet ſie als antiquirte Abnormität, die der Fortſchritt baldmöglichſt über den Haufen werfen muß, und ſie hat auch darin vollkommen recht, wenn jene Profeſſoren recht haben, die Fürſten und Könige dem deutſchen Volke zu Lehrern gegeben haben. Die abſolut nothwendige Conſequenz dieſes ganzen Syſtems iſt eine Kammer, und was dieſe eine Kammer beſtimmt, iſt Geſetz, und wer ſich dagegen auf ſein Gewiſſen, auf ſeinen Glauben, auf hergebrachtes Recht, auf Chriſtus und Gott beruft, iſt Hochverräther, er ſündigt gegen die Majeſtät des Volkswillens. Warum ſoll denn aber ums Himmels willen dieſe Majorität auf einmal vor dem Geldbeutel der reichen Liberalen ſtehen bleiben? Wenn ſie das Recht hat, unſer Gewiſſen mit Füßen zu treten, unſern Glauben zu verhöhnen, Gott und Chriſtus zu läugnen, ſo wäre es doch unausſprechlich lächerlich, behaupten zu wollen, daß auf einmal vor dem Geldbeutel der Millionäre dieſe neue Weltordnung wie verzaubert feſtſtehen bleiben müßte. Nein, nein! dafür wird Gott ſorgen. Das wird nimmer geſchehen. Wir müſſen die Conſequenzen unſerer Principien bis zum letzten Tropfen austrinken, mögen die Tropfen noch ſo bitter ſein. Wenn dieſe liberalen Majoritäten mit der Souveränität ihres Willens die tauſendjährige Stellung der Kirche mit Hohn wegdecretiren und unſer chriſtliches Gewiſſen in allen ſeinen Faſern kränken dürfen, dann werden bald andere Majoritäten nachkommen, die ganz und gar auf demſelben Boden und mit derſelben Majorität nicht nur Millionen als Subſidien für die Arbeitervereine, ſondern noch ganz andere Dinge fordern werden. Vom Standpunkte der liberalen Partei und jener Wiſſenſchaft, die im Namen der Regierung von ſo vielen Lehrkanzeln gelehrt wird, iſt daher, was die Gerechtigkeit der von Laſſalle vorgeſchlagenen Maßregeln angeht, wohl ſicherlich gar kein Bedenken zu erheben. Es iſt vielmehr nur ein unendlich beſcheidener Anfang ganz anderer Dinge, die da kommen müſſen."

---

[1] 2. Aufl. (Mainz 1864) S. 74 ff.

[2] Laſſalle, den v. Ketteler im Auge hat, forderte zunächſt nur einen Staatscredit zur Errichtung von Productivgenoſſenſchaften.

Auch v. Schäffle trat in ſeiner Schrift „Die Ausſichtsloſigkeit der Socialdemokratie" dieſer von den katholiſchen Socialpolitikern ſtets vertretenen Anſicht bei.

„Der Socialismus iſt in der ‚Quinteſſenz' nur nach ſeinen wirtſchaftlichen Forderungen und Folgerungen beachtet worden; die Klugheit [?] gebot dieſe Einſchränkung. In Wirklichkeit iſt er eine ganze Weltanſchauung, wie Herr Bebel ſagt: Atheismus in der Religion, demokratiſcher Republikanismus im Staat, Collectivismus (Staatsproduction) in der Volkswirtſchaft, und, darf man hinzuſetzen, maßloſer Optimismus in der Ethik, naturaliſtiſcher Materialismus in der Metaphyſik, Lockerung des Familien- und Ehebandes oder daran Streifendes im Hauſe, Staatserziehung in der Pädagogik, allgemeine Aufklärerei im Unterricht. Das Ganze heißt Freiheit und Gleichheit mit Accentuirung der letztern."[1]

---

[1] v. Schäffle a. a. O. S. 3 f.

Kürzer geſagt: Der moderne Socialismus[1] iſt Atheismus ſeiner Weltanſchauung, ochlokratiſcher, proletariſcher Abſolutismus ſeinen politiſchen und ſocialen Forderungen nach. Er iſt, wie geſagt, der Liberalismus des vierten Standes. Der Unterſchied des Namens beruht lediglich darauf, daß der bürgerliche „Liberalismus“ ſich nach dem individualiſtiſchen Ausgangspunkte, der collectiviſtiſche „Socialismus“ aber nach dem allſeitig abſolutiſtiſchen Endpunkte der ganzen theoretiſchen und praktiſchen Irrfahrt benannt hat. Fruchtlos und ausſichtslos ſind darum auch alle Bemühungen der liberalen Parteien, den Socialismus von ſich abzuſchütteln.

Man führt wohl liberalerſeits mit Vorliebe die „Unmöglichkeit“ einer ſocialiſtiſchen Geſellſchaftsordnung ins Feld. Aber der Socialiſt ſpottet jener „Unmöglichkeit“, da der „allmächtige“ Staat heute ſchon vieles möglich gemacht, was ehedem für „unmöglich“ gehalten wurde. Man pocht auf das Heer und deſſen Disciplin. Allein wer berechnet die Zahl der Socialiſten im Heere? Und die Disciplin? Ohne Religion, ohne ſittliches Pflichtgefühl iſt ſie ein bloßer Zauber, über den derjenige verfügt, der Uniformen, Gewehre beſitzt, die militäriſche Muſik ertönen und Commandorufe erſchallen läßt. Wenn endlich die Revolution ausbrechen würde ſogar in einem Zeitpunkte, wo die Armee nicht einmal zugleich einem äußern Feinde gegenüberſteht, — was könnten die compacten Heeresmaſſen im Straßenkampf gegen Dynamit und Petroleum nützen?

Der Socialismus wird ſiegreich nur im geiſtigen Kampf und durch friedliche Reformarbeit überwunden. Hier aber iſt der Liberalismus unſäglich ſchwach und hilflos, die conſequente Reform will er nicht, und zum geiſtigen Kampf fehlen ihm die Waffen. Die liberale Bourgeoiſie mag alles gegen die Socialiſten einwenden oder unternehmen, — eines ſteht ihr nicht zu Gebote: nicht ein einziges Princip, keine Idee vermag ſie der Socialdemokratie gegenüberzuſtellen. Man mache doch nur den Verſuch und ziehe von den ſocialiſtiſchen Lehren alles ab, was nicht den Theorien des liberalen Freidenkerthums entlehnt iſt. Der Reſt reducirt ſich auf den einen Satz, daß dieſelben Lehren, die früher der Bourgeoiſie gedient, in Zukunft dem Proletariat gute Tage verſchaffen ſollen. Das iſt die wahre Quinteſſenz des Socialismus, die einzige „Unterſcheidungslehre", während im übrigen die vollendetſte Uebereinſtimmung herrſcht.

---

[1] Seinem ſocialen Inhalte nach ſtimmt der Staatsſocialismus im weſentlichen mit den Centraliſationsbeſtrebungen der modernen Socialdemokratie überein; politiſch jedoch will er „conſervativ“ ſein und ſtatt dem demokratiſchen dem cäſariſtiſchen Abſolutismus auf wirtſchaftlichem Gebiete die Wege bereiten.

Mit Recht verhöhnt darum die Socialdemokratie das liberale Bürgerthum, wenn dasſelbe in ſeiner heutigen Bedrängniß ſich plötzlich wieder auf das „Recht", ein „Sittengeſetz" berufen will, das es bislang theoretiſch und praktiſch verläugnet hat.

„Schaue man ſich doch um in den Reihen derer, welche alle religiöſen Ideale aufgegeben haben, ob ſie wirklich beſſere Menſchen," ſagt mit Recht der Socialiſt Stern[1], „ob ſie wirklich human geſinnt ſind und human handeln gegen ihre Concurrenten, gegen ihre Arbeiter; ob nicht ihre Humanität großentheils von jener Sorte iſt, welche Heinrich Heine die ſatte Tugend und zahlungsfähige Moral nennt, indem er ausruft:

Sie eſſen gut, ſie trinken gut,
Erfreun ſich ihres Maulwurfsglücks,
Und ihre Großmuth iſt ſo groß
Als wie das Loch der Armenbüchs.

O daß ich große Laſter ſäh',
Verbrechen, blutig, koloſſal,
Nur dieſe ſatte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral."

---

[1] Halbes und ganzes Freidenkerthum (2. Aufl., Stuttg. 1889) S. 17.

Und ſollte ein liberaler Staatsmann verſchämt und ſchüchtern meinen, für den Proletarier ſei die Religion doch nicht ohne Bedeutung, dann weiſt ihn derſelbe Socialiſt auf die Verbrechen hin, welche gerade der Liberalismus an dem Chriſtenthum verübt hat:

„Die religiöſe Weltanſchauung iſt wiſſenſchaftlich längſt überwunden, darüber ſind wir wohl alle einig! Aus grobem und leichtem Geſchütz ſind in den letzten Jahrzehnten die Geſchoſſe geflogen gegen das Bollwerk des Supranaturalismus, die Kirche, und gegen dieſen ſelbſt. Philoſophie, Naturwiſſenſchaft, Geſchichte und Bibelkritik ſind als mächtige Allianz gegen die kirchlichen Dogmen vorgerückt und haben ihnen den Fuß auf den Nacken geſetzt, haben das Banner der Vernunft aufgepflanzt, wo ehedem die Fahne des Glaubens wehte. Es wurde auch mit den Ergebniſſen der freien Forſchung keine wiſſenſchaftliche Geheimnißkrämerei getrieben wie ehedem, wo die religiöſe Skepſis und Häreſie nur lateiniſch redete und ſchrieb, damit das Volk draußen nichts davon verſtehen ſoll. Nein, in Büchern, Broſchüren und Zeitungsartikeln hat ſich eine wahre Hochfluth von guten, mittelmäßigen und ſchlechten aufkläreriſchen Publicationen in alle Schichten der Geſellſchaft ergoſſen, und ebenſo wurde in zahlreichen Vorträgen die Fackel der Aufklärung geſchwungen, welche bald mildes Licht ausſtrahlte, bald grellrothen Schein verbreitete.“ [1]

9. So bleibt dem liberalen Bürgerthum für ſeine politiſche und ökonomiſche Machtſtellung kein anderer Titel übrig als die nackte Thatſache ſeiner Herrſchaft. Aber umſonſt beſtrebt ſich die Bourgeoiſie, auf Grund dieſes Titels ihren Vorrang zu behaupten, — ſie, die geſtern ihr Zerſtörungswerk vollendet und heute ſich bemüht, die ewige Dauer des Gebäudes zu verkünden, welches ſie eiligſt auf den Trümmern

---

[1] Stern a. a. O. S. 8.

einer durch die Jahrhunderte geweihten Vergangenheit aufführte. „Wer ſeid ihr denn,“ läßt Balmes[1] die ſocialiſtiſchen Apoſtel dem liberalen Bürgerthum entgegenrufen, „wer ſeid ihr denn, daß ihr es wagt, das Wort, welches der Schöpfer den Wogen des Meeres anbefahl, an mich (den Socialismus) zu richten: Du wirſt nicht weiter gehen? Euer Vorrecht gegen mich beſteht darin, daß ihr geſtern ankamt und ich heute ankomme. Eine Vergangenheit, welche mehrere Jahrhunderte zählte, konnte euch keine Verjährung entgegenhalten, und ihr ſolltet glauben, ſie gegen mich anrufen zu können, ihr, die ihr nur einen Tag zählt? Da ihr mit euern Theorien den Verſuch machen konntet, ſo werdet ihr mir nicht im Wege ſtehen, mit den meinigen auch den Verſuch zu machen; da ihr die Geſellſchaft nach dem Plane, der euch behagte, eingerichtet habt, ſo laßt ſie mich meinerſeits auf die Weiſe, welche mir gefällt, wieder aufbauen; ihr tratet im Namen der Menſchheit auf, in ihrem Namen trete ich auf; wenn ihr die Freiheit verkündigtet, ſo verkündige auch ich ſie auf nicht weniger glänzende Weiſe; wenn ihr gegen die Ungleichheit der Stände losdonnertet, ſo iſt es jetzt an mir, Blitze gegen ſie zu ſchleudern; wenn ihr alles Beſtehende als ungerecht verdammtet, ſo verdamme ich mit nicht weniger Recht ebenfalls alles Beſtehende, ohne ein einziges eurer Werke davon auszunehmen. Ihr habt das ‚Menſchengeſchlecht‘ zur Theilnahme an gewiſſen politiſchen Rechten berufen, die Wahlurnen aber einer ſehr beſchränkten Anzahl von Privilegirten geöffnet und dann in hochtrabender Weiſe zu der Geſellſchaft geſagt: Begnüge dich damit und glaube auf unſer Wort, daß du eine wirkliche Herrſchaft ausübeſt. Was mich betrifft, ſo rufe ich in der That die ganze Menſchheit zuſammen, nicht damit ſie an trügeriſchen Combinationen theilnehme, welche weder ihren Hunger ſtillen, noch ihren Durſt löſchen, noch ihre Blöße bedecken, noch gar ihrem Stolze ſchmeicheln können, da die größte Anzahl jedes Rechtes beraubt bleibt; ich, ich berufe ſie zur Gütergemeinſchaft, zu wirklichen Vergnügen, zum Genuß eines Glückes, welches ſie niemals kannte, zur vollſtändigen und gänzlichen Befriedigung aller ihrer Bedürfniſſe, aller ihrer Neigungen und aller ihrer Launen. Die Freiheit, welche ihr proclamirt habt, ſchützt den Armen nicht vor der Abhängigkeit von dem Reichen, der Diener muß die Geſetze ſeines Herrn ertragen, der Bettler wird vor Kälte an der Thüre jener Paläſte zittern, in denen die Verſchwendung und die Luſt mit ſo viel Uebermuth herrſchen; was mich anbelangt, ſo rufe ich eine Freiheit aus, welche keinen Unterſchied zwiſchen den Reichen und Armen duldet, welche unter den Menſchen keine Art von Sklaverei zugeben wird. Eure Gleichheit iſt Lüge, die ſich mit der ſchreiendſten Ungleichheit verbindet, weil ſie die reiche Wohnung des Mächtigen neben der traurigen Hütte des Dürftigen, die glänzendſte Pracht neben den häßlichſten Lumpen beſtehen läßt; was mich angeht, ſo kenne ich dieſe mißgeſtaltete Gleichheit nicht, ich werde nicht dulden, daß ein vergoldeter Wagen, von feurigen Roſſen gezogen, das kaum in das Leben getretene Kind, den wankenden Greis, dem ſeine Kräfte nicht mehr geſtatten, die Gefahr zu vermeiden, im Vorbeigehen zermalmen kann. Ich will, daß jedermann ſeine Kleidung, Wohnung und Nahrung auf gleiche Weiſe habe, daß es für alle einen gleichen Theil am Vergnügen gebe. Ich will nicht, daß der Schweiß der ungeheuern Mehrheit der Menſchen fortan die wollüſtige Ruhe der ſchwachen Minderzahl nähre. . . . So verſtehe ich die Gleichheit, die Freiheit, die gerechte Vertheilung der Rechte unter alle, die wahren Intereſſen des Menſchengeſchlechtes. Alles übrige iſt nur Täuſchung und Lüge.“

---

[1] Vermiſchte Schriften III, 69 ff.

Das iſt die Sprache, welche der Liberalismus von heute zu dem von geſtern führt, und „dieſe Sprache iſt ganz natürlich, wenn man einmal die Grundſätze der Gerechtigkeit aus dem Auge verliert, um nur dem Nutzen ſeine Aufmerkſamkeit zu ſchenken, oder auch dem einfachen Werth der rohen Gewalt. Ein Abgrund öffnet den andern, und daher kommt die Nothwendigkeit, die ewigen Grundſätze, welche der Geſellſchaft zur Grundlage dienen und ohne welche die Welt in das Chaos zurückfallen würde, unverſehrt zu bewahren".

10. Bisher wurde das Weſen des Socialismus und ſeine Beziehungen zum Liberalismus nur im allgemeinen gekennzeichnet. Die eingehendere Behandlung wird ſpäter folgen.

Wir beginnen zunächſt unſere Darſtellung mit denjenigen Theſen aus der chriſtlichen Geſellſchaftslehre, welche für ein richtiges und tieferes Verſtändniß der ſocialen Fragen unentbehrlich ſind.

Erſtes Kapitel.

Der chriſtliche Staatsbegriff im allgemeinen.

1. Die Geſellſchaft als Forderung der menſchlichen Natur.

1. Von Natur aus iſt es dem Menſchen eigenthümlich, in der Geſellſchaft zu leben. „Denn da ihm in der Vereinzelung die zum Leben nothwendige Pflege und Fürſorge fehlt, ebenſo auch die Bildung des Geiſtes und Gemüthes nicht möglich iſt, deswegen hat die göttliche Vorſehung es ſo geordnet, daß er in eine menſchliche Gemeinſchaft, die häusliche ſowohl wie die bürgerliche, hineingeboren wurde; denn nur dieſe kann ihm vollen Lebensbedarf bieten.“[1] Demgegenüber behauptet die empiriſtiſche und rationaliſtiſche Philoſophie: Alle Menſchen ſind von Natur aus gleich; in der Geſellſchaft aber verliert ſich dieſe Gleichheit; alſo iſt die Geſellſchaft nicht ein Werk der Natur, ſondern das rein hiſtoriſche Product menſchlicher Willkür[2].

---

[1] Vgl. Encyklika Leos XIII. „Ueber die chriſtliche Staatsordnung.“ Officielle (Herderſche) Ausgabe, 1885, S. 8 f. (9 f.): „... provisum divinitus est, ut (homo) ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam tum etiam civilem, quae suppeditare *vitae sufficientiam perfectam* sola potest.“

[2] Vgl. Taparelli d'Azeglio, Verſuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts (deutſch Regensb. 1845) I, 121 ff. — Der Kampf gegen die beſtehende politiſche und ſociale Ordnung verleitete insbeſondere Hobbes und Rouſſeau zu der Behauptung, Familie und Staat ſeien nicht durch eine natürliche Nothwendigkeit, ſondern durch einen freien Contract eingeführt worden.

Dieſe Argumentation hat ſocialiſtiſche Schriftſteller mit dazu veranlaßt, die Nothwendigkeit einer Fortdauer des Staates bei höherer ökonomiſcher Entwicklung zu beſtreiten und ſogar den weitern Beſtand eines feſten, dauernden Familienverhältniſſes in Frage zu ſtellen. Allein die Haltloſigkeit jener Annahme ergibt ſich mit aller nur wünſchenswerthen Klarheit, wenn man vorurtheilsfrei die menſchliche Natur, wie ſie in Wirklichkeit iſt, ins Auge faßt [1].

2. Betrachten wir den Menſchen zunächſt in ſeinem phyſiſchen Sein. Dasſelbe nimmt ſeinen Anfang von der Verbindung zwiſchen Mann und Weib, welche ihren Hauptzweck hat in der Fortpflanzung unſeres Geſchlechtes. Soll hierbei die Vernunft und nicht die Leidenſchaft allein herrſchen, ſollen die wichtigſten Intereſſen der Menſchheit nicht gefährdet werden, dann muß die Beziehung der Gatten zu einander ebenſo wie die Beziehung der Kinder zu ihren Eltern den Charakter einer dauernden moraliſchen Vereinigung, eines feſtgegründeten ge-

---

[1] Wir begnügen uns an dieſer Stelle damit, direct die Nothwendigkeit der Geſellſchaft zu erweiſen. Von der angeblichen „natürlichen Gleichheit" der Menſchen wird im Verlaufe dieſer Schrift wiederholt die Rede ſein. Die Verwerflichkeit der Gleichheitslehre ergibt ſich übrigens ſchon durch einen bloßen Blick auf die Abhängigkeit und Schwäche des Menſchen bei ſeinem Eintritt in die Welt, auf die Unterſchiede des Geſchlechtes u. ſ. w. „Wäre der Menſch geſchlechtlos, gäbe es nicht Mann und Weib, dann könnte man träumen, daß die Völker der Erde zu Freiheit und Gleichheit berufen ſeien", ſagt W. H. Riehl (Die Familie [Stuttg. 1861] S. 3). „Indem aber Gott der Herr Mann und Weib ſchuf, hat er die Ungleichheit und die Abhängigkeit als eine Grundbedingung aller menſchlichen Entwicklung geſetzt. Es iſt der verwegenſte Gedanke des modernen Radicalismus, daß das Verhältniß der Ungleichheit und Abhängigkeit auch zwiſchen Weib und Mann, wie es die Natur gegeben, wie es die Sitte von Jahrtauſenden weitergebildet und in die ehernen Tafeln aller Geſetzgebungen eingeſchrieben hat, ein Ausfluß barbariſcher Tyrannei, ein bloßes Siegeszeichen der rohen phyſiſchen Gewalt ſei."

ſellſchaftlichen Verhältniſſes an ſich tragen. Nur ſo wird die Würde des Menſchen gewahrt. Der Gatte erſcheint nicht mehr als ein bloßes Mittel der Luſt, ſondern als treuer Gefährte des Lebens in Freud und Leid. Nur ſo kann auch das Kind an Leib und Seele gedeihen, wenn es ſicher in den Armen der Mutter ruht und in ſeinem Elternhauſe als einer wahren Heimat fortgeſetzt liebevolle Hilfe und ſorgfältige Erziehung findet. Wie ſollten Mann und Frau mit Freude und voller Hingabe ihre ganze Kraft dem beiderſeitigen Wohle und der Erziehung ihrer Nachkommen widmen, wie zu den mannigfachen Opfern, ohne welche kein Kind erzogen wird, ſich verſtehen, wenn das ganze Verhältniß lediglich precär, in ſeinem Beſtande wechſelnder Laune unterworfen wäre?

Wollte daher Gott die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechtes und ſeine Erziehung in einer der vernünftigen Menſchennatur geziemenden Weiſe ſichern, ſo gab es hierfür keinen andern Weg als die dauernde Vereinigung der Gatten und Kinder in der häuslichen Geſellſchaft, in der Familie. Darum iſt denn auch die menſchliche Natur ſo eingerichtet, daß die edelſte und höchſte Macht, die ein menſchliches Herz bewegt — die Liebe —, zur Seele der Familie wird. Wo echte Liebe und Freundſchaft das Band zwiſchen Vater und Mutter geknüpft hat, da bleibt von vornherein jeder Gedanke an eine Trennung ausgeſchloſſen, und dieſe ſelbſt würde nur als verächtlicher Treubruch erſcheinen können[1]. Andererſeits iſt die dauernde, wechſelſeitige Liebe zwiſchen Eltern und Kindern nichts weniger als ein Product bloßer Willkür, ſondern etwas ſo ſprichwörtlich Allgemeines und Nothwendiges, daß ein jeder ohne weiteres das Erſterben dieſer Liebe und Pietät als widernatürlich bezeichnet und verwirft.

---

[1] Abgeſehen von allen andern phyſiologiſchen und moraliſchen Gründen ſchließt ſchon eben dieſe Erwägung auch jede Form der Polygamie aus. „Ich kann meine Perſönlichkeit ganz und ungetheilt nur einer andern Perſönlichkeit darbringen, nicht aber einer Mehrzahl von Perſönlichkeiten“ (W. H. Riehl a. a. O. S. 143).

So iſt alſo die Familie als ein dauerndes Geſellſchaftsverhältniß zwiſchen Gatte und Gattin, Eltern und Kindern ihrem Zweck und ihrer weſentlichen Einrichtung nach in der vernünftigen Natur des Menſchen begründet[1]. Auch die zum Weſen einer jeden Geſellſchaft gehörige Autorität wird hier durch die Natur ſelbſt gegeben. Sind nämlich Vater und Mutter die Urheber der Familie, ſo gebührt ihnen ohne Zweifel die Leitung aller in die Familie eintretenden Perſonen. Im übrigen iſt die Frau dem Manne unterworfen, nicht durch Gewalt und äußere Unterdrückung, ſondern weil ſie es ihrer Natur nach gar nicht anders ſein kann und ſein mag.

---

[1] Mit Recht wird darum die Familie ihrem Urſprunge nach als eine „natürliche“ Geſellſchaft bezeichnet. „Freie Geſellſchaften ſind ſolche, deren Errichtung und Geſtaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundſätze vom freien Ermeſſen der Menſchen abhängt; natürliche dagegen ſolche, die nicht bloß ihrer Gattung, ſondern auch ihrer beſondern Art nach von dem Schöpfer der Natur gewollt ſind und ſich nothwendig aus der Natur des Menſchen ergeben. Die natürlichen Geſellſchaften haben ſchon von Natur aus einen ihnen vorgezeichneten Zweck und eine dementſprechende Einrichtung; ſie ſind alſo in Bezug auf ihre Verfaſſung wenigſtens zum Theil dem Belieben der Menſchen entzogen. — Man kann auch nothwendige und freie Geſellſchaften unterſcheiden. Dieſe Eintheilung fällt mit der vorigen zuſammen oder auch nicht, je nachdem man das ‚nothwendig‘ auffaßt. Nennt man jede in ihrem Beſtande von menſchlicher Willkür unabhängige Geſellſchaft nothwendig, ſo iſt ſie von der vorigen verſchieden. Denn die chriſtliche Kirche iſt nach katholiſcher Auffaſſung in ihrem Daſein von dem Willen der Menſchen unabhängig, in dieſem Sinne alſo nothwendig. Trotzdem iſt ſie keine natürliche Geſellſchaft, weil ſie nicht aus den Neigungen und Anlagen der Natur hervorkommt, ſondern auf dem freien und durch übernatürliche Offenbarung kundgethanen Willen des Schöpfers beruht. — Nennt man dagegen jene Geſellſchaft nothwendig, die ſich ihrer Art nach nothwendig aus der Natur ergibt, ſo fällt dieſe Eintheilung mit der vorigen zuſammen. Wir ſagen: ihrer Art nach. Die Familie z. B. entſteht in jedem concreten (individuellen) Falle durch eine freie Uebereinkunft zweier Perſonen, und trotzdem iſt ſie eine ihrer Art nach nothwendige Geſellſchaft, weil die Natur nicht nur im allgemeinen zur Verbindung der beiden Geſchlechter treibt, ſondern in der Weiſe, daß daraus die Familie als dauernde Geſellſchaft zwiſchen Mann und Frau und ihren Kindern zu dem von Natur gewollten Zweck ent=

3. Es läßt ſich nicht beſtreiten, daß für die Stabilität der Ehe, wie ſie die Vernunft als Verkündigerin des göttlichen Sittengeſetzes fordert, in der katholiſchen Auffaſſung am beſten geſorgt iſt. Hier erſcheint der Eheſchluß nicht bloß als ein Vertrag wie jeder andere Contract, die Ehe nicht als ein innerlich durch wechſelſeitige Willenseinigung oder äußerlich durch Staatsgeſetz und richterliches Urtheil lösbares Verhältniß, ſondern als ein heiliger, unauflöslicher, allein mit dem Tode endigender Bund, welcher durch den ſacramentalen Charakter noch eine beſondere, übernatürliche Weihe empfängt[1]. Man kann zugeben, daß die Fortdauer der Ehe für den einen der Gatten oder auch für beide zuweilen mit den härteſten Opfern

---

ſteht" (Victor Cathrein, Moralphiloſophie, 2. Theil, 2. Abth., 1. Buch, § 2: Die verſchiedenen Arten von Geſellſchaften, S. 313).

[1] Man vergleiche hierzu die Encyklika Arcanum divinae sapientiae consilium, De matrimonio christiano, v. 10. Febr. 1880. — „Die Ehe kommt auch vom rein naturrechtlichen Geſichtspunkte betrachtet zwar zu ſtande durch einen freien Vertrag der Brautleute. Allein indem dieſe einander frei ſich hingeben, knüpft Gott das Band der Ehe. ‚Drei ſind es daher, durch deren Willen nach der Lehre Chriſti und Pauli die Ehe zu ſtande kommt: Gott, der Mann und das Weib; wer ſich von dem Menſchen ſcheidet, mit dem Gott ihn verbunden hat, ſcheidet ſich zugleich von Gott' (Döllinger, Chriſtenthum und Kirche S. 462). Die Schließung der Ehe ſteht alſo bei dem freien Willen des Menſchen; die Auflöſung der geſchloſſenen Ehe iſt ſeiner Willkür entzogen" (Staatslexikon der Görres-Geſellſchaft Bd. II, Art. „Ehe" von Dr. Kreutzwald, S. 429).

verbunden ſein mag. Wo aber die Möglichkeit einer dauernden Trennung und einer Löſung des Ehebandes gewährt wird, da iſt die Familie und ihr Glück mehr oder weniger menſchlicher Unbeſtändigkeit und der wechſelnden Begierde überantwortet. Man darf ſich nicht wundern, wenn dort die ſchlimmſten Leidenſchaften bald auch theoretiſche Vertretung ſuchen und finden, wenn ſie die auf Autorität und Pietät gegründete Ordnung des Familienlebens untergraben, die Menſchheit eines beträchtlichen Theiles ihrer ſchönſten und nothwendigſten Güter berauben, die Idee der Heimat und des Vaterlandes vernichten, den lebendigen Urquell traditioneller Sitte zerſtören und ohne Scheu die menſchliche Würde mit Füßen treten[1]. „Bei dem Thiere verbinden ſich die Geſchlechtsindividuen gattungsmäßig und eben darum nur vorübergehend; bei dem Menſchen verbinden ſich die Perſonen für die ganze Lebensdauer", ſagt W. H. Riehl[2]. „Wenn daher moderne Socialiſten Staats-Kindererzeugungs-Anſtalten an die Stelle der Familie ſetzen wollen, ſo heißt das nichts anderes, als die Beſtialität an die Stelle der Menſchlichkeit ſetzen. Um aber den Begriff der Familie logiſch zu vernichten, muß z. B. Peter Leroux von einem Grundſatz ausgehen, welcher ſchon durch die bekannteſten phyſiologiſchen Thatſachen widerlegt wird, von dem Grundſatz: ‚Die Menſchheit iſt virtualiter in jedem einzelnen Menſchen. Die Menſchheit iſt der Menſch — der Menſch die Menſchheit.' Wir ſagen umgekehrt: Der einzelne Menſch kann nicht einmal für das verkleinerte Bild der Menſchheit gelten, geſchweige daß er ſelbſt die Menſchheit wäre; die Menſchheit iſt erſt im Bilde repräſentirt durch zwei Menſchen, durch Mann und Weib, und wiederum nicht durch Mann und Weib in ihrer Vereinzelung, ſondern in ihrer Verbindung durch die Ehe zur Familie.“[1]

---

[1] Cf. *Charles de Ribbe*, Les familles et la société en France avant la Révolution (Paris 1873) p. 185 ss.

[2] A. a. O. S. 142.

Soll aber dieſe Repräſentation eine dem vernünftigen Menſchen geziemende und für die Menſchheit frucht- und ſegensreiche ſein, ſo wird man das volle chriſtliche Ideal der Familie hochhalten und alles aufbieten müſſen, demſelben fortdauernde praktiſche Geltung zu verſchaffen. Geſtützt auf eingehende Studien über die Familie in den verſchiedenen Culturepochen und bei den bedeutendern Völkerſchaften, kommt C. S. Devas[2] zu dem bemerkenswerthen Schluſſe, „daß, wenn eine große Gemeinſchaft von Menſchen das Chriſtenthum verlaſſen hat, dieſe nicht zu den höchſten Formen des Familienlebens, wie wir es bei den vorchriſtlichen Völkern gefunden haben, zurückkehren, noch viel weniger dagegen ein glücklicheres, geſunderes Familienleben aus ſich ſelbſt beginnen können, ſondern vielmehr die niedern Formen der vorchriſtlichen Familie aufgreifen. Das Individuum als ſolches kann zweifellos das Chriſtenthum quittiren und doch im häuslichen Leben Liebe,

---

[1] Daraus folgt aber keineswegs für jeden einzelnen Menſchen die Pflicht, eine Ehe einzugehen. Die Ehe iſt für das menſchliche Geſchlecht nothwendig zu ſeiner Erhaltung und Vervollkommnung und darum ein wahres Menſchheitsgeſetz. Aber ſie iſt kein Individualgeſetz, da der Einzelne ſeine naturgemäße Vollkommenheit erlangen, ſeine irdiſche Aufgabe erfüllen und ſein ewiges Ziel erreichen kann, ohne Gatte zu ſein. Die Repräſentation der Menſchheit in Form der ehelichen Verbindung zweier Menſchen verſchiedenen Geſchlechtes wird thatſächlich zu jeder Zeit von dem weitaus größten Theile der Menſchen vollzogen werden. Darum beſteht auch keine Gefahr für die Fortpflanzung unſeres Geſchlechtes, wenn einzelne Perſonen aus höherem Beweggrunde, namentlich um ihre ganze Liebe und ihre ganze Kraft dem Dienſte der Menſchheit auf andern Gebieten zu widmen, es vorziehen, ſich der Ehe zu enthalten.

[2] Studies of Family Life. A Contribution to Social Science. Deutſch von P. M. Baumgarten (Paderborn u. Münſter 1887), S. 230 f.

Reinheit und Frieden aufrecht erhalten, nicht dagegen trifft dies bei einer Gemeinſchaft von Menſchen zu; und die ſociale Wiſſenſchaft hat es eben mit den Maſſen und nicht mit den Individuen zu thun.“

4. Die dem Menſchen angeborene Geſelligkeit erſchöpft ſich jedoch keineswegs in jener einen, urſprünglichſten, natürlichen und nothwendigen Art der Geſellſchaft, welche wir Familie nennen. Nehmen wir an, zwei bis dahin ſich völlig fremde Europäer begegnen ſich in der Sahara. Sofort ſehen wir ihre Bemühungen, ſich gegenſeitig über alles zu unterrichten, was ihnen in ihrer gegenwärtigen Lage von Nutzen ſein kann, und wie ſie einer den andern zu unterſtützen bereit ſind. Würde der eine bemerken, daß der andere unredliche Abſichten hege und nur auf ſein eigenes Wohl bedacht ſei, ſo würde er ihn anklagen, die Geſetze der Menſchheit verachtet zu haben[1]. Und welches ſind dieſe Geſetze? Keine andern als die jeder Vernunft und jedem Gewiſſen eingeprägte Erkenntniß von der Nothwendigkeit und Pflichtgemäßheit gegenſeitiger Hilfeleiſtung, einer Vereinigung der Kräfte, durch welche allein die Menſchen das allen gemeinſame und von allen anzuerkennende Ziel des Strebens, ihr Wohl, in einer der vernünftigen Natur und dem uns angeborenen Vervollkommnungstriebe entſprechenden Weiſe erreichen können.

Wir brauchen übrigens nicht in die Sahara zu gehen, um wahrzunehmen, wie die Natur des Menſchen ihn von ſelbſt dazu führt und dazu führen muß, über die engen Grenzen des Familienverbandes hinaus Anſchluß an ſeine Mitmenſchen zu ſuchen. Oder iſt der Gebrauch der Sprache auf das Elternhaus beſchränkt? Und weiſt die Natur mich nicht ſchon allein durch die Fähigkeit, auch andern Perſonen als den Familienangehörigen meine Ideen mitzutheilen, ihnen meine Bedürfniſſe auseinanderzuſetzen, mit ihnen mich zu berathen und Pläne zu faſſen, — weiſt ſie mich nicht durch alles dieſes darauf hin, daß ich mich mit andern in eigenem und fremdem Intereſſe zu gemeinſchaftlichem Handeln verbinden ſoll? Ohne die Ideenmittheilung würde ja die Erkenntniß auf dem niedrigſten Niveau zurückgehalten, gäbe es keine Wiſſenſchaft; denn nur wo der Geiſt mit dem Geiſte ſich berührt und vereinigt, wo die gewonnene Wahrheit mit der Ueberlieferung ſich fortpflanzt und neuer Forſchung zum Ausgangspunkte dient, kann die Wiſſenſchaft entſtehen und gedeihen. Man beſeitige die ſocialen Beziehungen der Menſchen zu einander, und mit der Wiſſenſchaft wird auch die Kunſt zu Grabe getragen. Nur durch die Vereinigung der Intelligenz und der Kraft endlich können die Menſchen der Welt, der äußern Natur gegenüber jene Stellung erringen und bewahren, die des Menſchen Ehre erfordert, aber nicht minder ein unabweisbares Bedürfniß ſeiner Natur und ſeine von Gott geſetzte Beſtimmung erheiſcht.

---

[1] Vgl. Taparelli, Naturrecht I, 126 f.

5. Von Gott kommen wir, zu Gott gehen wir; unſer Leben kann daher keine andere Bedeutung haben als die, durch den Dienſt Gottes eine Vorbereitung zu ſein für den Beſitz Gottes in der Ewigkeit. Deo servire regnare est! Der Dienſt Gottes aber iſt Herrſchaft, nicht bloß über die ungeordneten Triebe unſerer Natur, ſondern Herrſchaft auch über die uns umgebende Natur!

Hätte Gott nicht ausdrücklich die Herrſchaft über die Welt dem Menſchen zuerkannt, ein Blick auf deſſen natürliche Ausſtattung würde genügen, um in ihm den irdiſchen König der Schöpfung erkennen zu laſſen. Sehen wir ab von der unerreichten Vollkommenheit ſeiner organiſchen Fähigkeiten, gedenken wir nur jener wundervollen Zaubermacht der innern Vorſtellung, der Leben ſpendenden Kraft unſerer Seele, der Wanderungen des Geiſtes durch das ganze, weite, unermeßliche Reich der Wahrheit, des Willens, der in freier Wahl ſich ſelbſt beſtimmt, — und keinen Augenblick kann es zweifelhaft bleiben, warum die materielle Welt im Menſchen gipfelt, was es iſt, das ihm nicht nur einen Vorrang, ſondern auch die Herrſchaft über dieſe Erde gewährleiſtet.

Der alles Sinnliche, alles Materielle überragende Geiſt ſtellt den Menſchen auf die oberſte Stufe der Naturweſen. Indem er ihn über die Erkenntniß der Einzelerſcheinung hinaus befähigt, das allgemeine Geſetz der Phänomene, den Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung aufzudecken, eröffnet er die Möglichkeit, die Natur mit ihren eigenen Kräften zu bewältigen, ſie den menſchlichen Zwecken dienſtbar zu machen [1]. „Blicken wir in die Natur hinaus," ſagt Lotze, „überall hat die wehrloſe, ſtille Geſtalt des Menſchen den Kampf mit ihren Schreckniſſen begonnen, unglücklich wohl im einzelnen, aber doch ſiegreich im ganzen; weit überlegene Kräfte der Thierheit hat ſeine Liſt überwunden, die einen zu widerwilligem Gehorſam gebändigt, die Fähigkeiten anderer zu eigenem Nutzen geſteigert, manche zu hingebender Anhänglichkeit und Zuneigung erzogen." Die Geſchichte der fortſchreitenden Cultur iſt die Geſchichte der ſich befeſtigenden und erweiternden Herrſchaft des Menſchen über die materielle Welt. „Auch die Cultur", ſchreibt Robert von Noſtitz-Rieneck [2], „die Cultur als Fortſchritt wie als Zuſtand iſt ja Weltüberwindung, Weltverklärung, Ausdehnung der Herrſchaft des menſchlichen Geiſtes über die ganze Schöpfung gemäß dem Befehle: ‚Unterwerfet euch die Erde und beherrſchet ſie.'" In dem gleichen Sinne ſchreibt auch Leo XIII. in einem Hirtenbriefe, den er kurz vor ſeiner Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl erließ [3]: „Der Menſch erhielt von Gott als ſeinen Antheil in der Zeit dieſe Erde, auf welcher er lebt und als deren Herr er eingeſetzt wurde. Das Wort, welches am Morgen der Schöpfung erſcholl: ‚Unterwerfet euch die Erde und beherrſchet ſie‘, iſt niemals widerrufen worden. . . . Von ſeinem Rechte nun macht dieſer König aller geſchaffenen Dinge Gebrauch, wenn er die Hülle, welche ſeine Beſitzthümer bedeckt, zerreißt, ſich mit dem, was ihm vor Augen liegt und was er mit Händen greift, nicht zufrieden gibt, ſondern in das Innerſte der Natur eindringt, die dort ruhenden Schätze fruchtbarer Kräfte ſammelt und ſie zu ſeinem und ſeiner Mitmenſchen Gebrauch und Vortheil anwendet. Wie ſchön und majeſtätiſch erſcheint der Menſch, wenn er dem Blitze zuwinkt und ihn unſchädlich vor ſeine Füße niederfallen läßt, wenn er den elektriſchen Funken ruft und ihn als Boten ſeiner Aufträge hinausſchickt durch die Abgründe des Oceans, hinüber über ſteile Bergesketten und unabſehbare Ebenen entlang! Wie herrlich zeigt er ſich, wenn er dem Dampf gebietet, ihm Flügel zu leihen und ihn mit Blitzesſchnelle über Waſſer und Land zu bringen! . . .“ Die Welt iſt für den Menſchen da. Im Dienſte des Menſchen ſoll ſie ihre eigene Beſtimmung erreichen. So verlangt es die göttliche Weltordnung.

---

[1] Vgl. Tilmann Peſch S. J., Die großen Welträthſel (2. Aufl., Freiburg 1892) I, 31; II, 425 ff.

[2] Das Problem der Cultur (Freiburg 1888) S. 132.

[3] Hirtenbrief vom 6. Februar 1877. Deutſch von Dr. Lieſen (Mainz 1878) S. 27 f.

6. Der Zweck jener Herrſchaft des Menſchen über die äußere Welt ergibt ſich von ſelbſt aus der Betrachtung der Ziele und Bedürfniſſe des menſchlichen Lebens.

Die Welt ſoll vor allem und letztlich uns helfen, das höchſte Ziel zu erreichen. Eine Leiter zum Himmel hinauf wird ſie demjenigen ſein, der ſie recht zu gebrauchen verſteht, ein Weg in den Abgrund ewigen Verderbens für jeden, der nicht zu entſagen, zu opfern verſteht, wo immer der Gebrauch, der Genuß durch Gottes Geſetz verboten iſt. Ohne den Dienſt der Natur wäre aber auch das phyſiſche Daſein und die Ausprägung und irdiſche Vollendung des Menſchlichen in der Welt unmöglich, den Gliedern unſeres Geſchlechtes die Vorausſetzung und Grundlage jedes höhern Strebens benommen. Die Erhaltung und Entfaltung ſeines Lebens, die Entwicklung ſeiner körperlichen und geiſtigen Fähigkeiten vollzieht ſich für den Menſchen nur vermittelſt des Dienſtes jener Dinge, die ihn umgeben. Die Welt iſt unſere Wohnung, unſer Garten, unſer Arbeitsfeld. Aus ihr können und ſollen wir unſer Leben, unſere Macht ergänzen, diejenigen materiellen Dinge entnehmen, deren wir zur Fortſetzung und Vollendung unſeres Daſeins benöthigen. Wenn daher der tiefere, ideale Grund der Herrſchaft des Menſchen über die Welt in ſeiner Gottähnlichkeit, der letzte Zweck in ſeiner überirdiſchen Beſtimmung geſucht werden muß, ſo hat doch dieſelbe Herrſchaft einen höchſt reellen nähern Zweck, der ſich aus den natürlichen Bedingungen unſeres leiblichen und geiſtigen Daſeins hienieden ergibt. Der Menſch findet ſich durch ſeine Natur gezwungen, über die Erde eine beſtändige und planmäßige Herrſchaft zu üben, weil er nur ſo die Befriedigung ſeiner irdiſchen Bedürfniſſe erlangen kann.

7. Dazu reicht aber die Kraft des iſolirten Individuums und der iſolirten Familie nicht aus, dazu bedarf der Menſch der Geſellſchaft, wie er der Hand bedarf und der Vernunft, um ſeinem Herrſcherrechte über die Welt zum Siege zu verhelfen. Was der Einzelne nicht vermag, das gewinnt die vereinigte Kraft. Würde jedes Individuum alle Art von Arbeit thun müſſen, welche nöthig iſt, ihm eine würdige Exiſtenz zu ſichern, längſt wäre die Menſchheit im Elend verkommen. Von einem Fortſchritt, von materieller und geiſtiger Cultur könnte keine Rede ſein. Indem der Menſch ſeine ganze Kraft in beſtimmter, begrenzter Thätigkeit concentrirt, erhöht er ſeine Leiſtungsfähigkeit in großartigſter Weiſe. Das wird aber nur geſchehen in der Geſellſchaft, wo er die Producte ſeines Fleißes umtauſchen kann gegen die Mittel der Befriedigung ſeines Bedarfs.

8. Der Menſch iſt alſo Herr der Welt, aber nur durch die Geſellſchaft und inmitten der Geſellſchaft. Nicht als ob ihm die Geſellſchaft das Recht der Herrſchaft über die Welt und die Befugniß, aus den Gütern der äußern Natur Stillung ſeiner Bedürfniſſe zu ſuchen, erſt verleihen müßte. Nein, dieſes Recht hat er als Menſch vermöge ſeiner Natur, die ihn über die Welt erhebt und zugleich auf die Welt anweiſt. Aber die Realiſirung der Herrſchaft, ihre thatſächliche und ſiegreiche Geltendmachung, das Factum der Herrſchaft verdankt er zum großen Theil der Geſellſchaft. Seine Intereſſen ſind alſo mit der Geſellſchaft enge verknüpft. Schon darum wird er ſeinen eigenen Vortheil zwar auf Koſten der Natur, nicht aber auf Koſten der Geſellſchaft erſtreben. Er wird nicht vergeſſen, daß auch für alle andern Menſchen, genau ſo wie für ihn, das geſellſchaftliche Leben eine Quelle des Segens, nicht aber des Verderbens werden ſoll, und daß bei Werken, wo viele zuſammen wirken müſſen, jeder Einzelne ſich den höhern Zwecken der Geſamtheit unterzuordnen hat.

9. Iſt es nun unbeſtreitbar, daß die geſellige Natur den Menſchen über die Grenzen der Familie hinaus mit andern Perſonen in Verbindung bringen wird und bringen muß, ſo kann es ebenſowenig bezweifelt werden, daß dieſe Verbindung ſich nicht mit ſporadiſch auftretenden, kurzen, wechſelnden Beziehungen begnügen, ſondern oft die Form einer eigentlichen „Geſellſchaft“ im ſtrengen Sinne des Wortes annehmen wird. Unter Geſellſchaft verſtehen wir dabei eine organiſirte Gemeinſchaft, eine dauernde Vereinigung von Perſonen, die durch gemeinſame Thätigkeit einem gemeinſchaftlichen Ziele zuzuſtreben verpflichtet ſind und durch eine rechtliche Gewalt zum Geſellſchaftszwecke hingeleitet werden. Die Verbindung mehrerer oder vieler Perſonen durch gegenſeitige Rechte und Pflichten zu einem moraliſchen Ganzen, das Streben nach einem gemeinſamen Ziele mit vereinten Kräften unter gemein-

ſamer Leitung — das ſind die Weſenselemente jeder wahren und eigentlichen Geſellſchaft[1].

Die Geſellſchaft in dieſem Sinne iſt eben das wirkſamſte und nachhaltigſte Mittel, deſſen der Menſch ſich Zielen gegenüber bedienen kann, die er mit ſeiner iſolirten Kraft überhaupt nicht oder nicht gleich gut erreichen kann. Sie erſcheint nur als die volle Frucht und Wirkung der geſelligen Anlage vernünftiger Menſchennatur, und darum muß auch das Recht des Menſchen zur wirklichen Vereinigung mit andern zu einer Geſellſchaft als ein natürliches Recht bezeichnet und anerkannt werden. Allerdings überläßt die Natur dem vernünftigen und freien Ermeſſen, die Art und Form jener Geſellſchaften näher zu beſtimmen, überläßt es ſogar in weiteſtem Umfange unſerem Belieben, jenes Mittels uns zur Vervollkommnung des Lebens zu bedienen oder nicht.

Nur eine beſtimmte Art und Form der Geſellſchaft im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es, außer der Familie, welche als ſolche in der Natur des Menſchen begründet iſt, aus der Natur ſich von ſelbſt ergibt, darum den Charakter einer von Gott gewollten und nothwendigen Geſellſchaft an ſich trägt. Das iſt der Staat. Seine Nothwendigkeit werden unſere Ausführungen über Urſprung und Zweck des Staates, über die Bedeutung der Rechtsordnung für das geſellſchaftliche Zuſammenleben der Menſchen, über die machtvolle, für den wahren Fortſchritt unentbehrliche Hilfe, die der Staat zu leiſten vermag und leiſten ſoll, unwiderleglich darthun.

---

[1] Vgl. Staatslexikon der Görres-Geſellſchaft II (Freiburg 1892), Art. „Geſellſchaft" von Bruder, S. 1199 ff. — *Th. Meyer* S. J., Institutiones iuris naturalis I, n. 347 sqq. — Cathrein a. a. O. II, 309 ff.

2. Die Lehre vom Urſprung des Staates und der ſtaatlichen Gewalt.

1. Still, aber mächtig war das Wirken des Chriſtenthums im Herzen des Einzelnen, überwältigend die ſchöpferiſche Macht der neuen Ideen auf dem Gebiete politiſcher und ſocialer Inſtitutionen.

Zwar verfügte auch die antike, insbeſondere die althelleniſche Philoſophie über einen reichen und gediegenen Gehalt. Allein die Wahrheit blieb zum Theil verhüllt durch den Nebel des Irrthums, zum Theil verzerrt durch die Wahngebilde des Heidenthums. Erſt als die poſitive, chriſtliche Offenbarung, wie ein Leuchtthurm aufgepflanzt, die Wege des Forſchers erhellte, wurde die Speculation vor weitern ſchmerzlichen Irrfahrten geſchützt.

Frei von jeder ſtolzen Anmaßung prüften die chriſtlichen Philoſophen mit Ernſt und Gewiſſenhaftigkeit die überlieferte Geiſtesarbeit früherer Jahrhunderte im Lichte der chriſtlichen Offenbarung, ſchieden den Irrthum aus, verknüpften die Lehren und erweiterten den Gedankenſchatz und ſchufen ſo jenes ſtaunenswerthe Lehrgebäude der ſcholaſtiſchen Philoſophie, welches nur der geringſchätzen kann, der als Fremdling ihm gegenüberſteht, oder dem die Einſicht fehlt, es zu begreifen.

2. Zunächſt trafen chriſtliche und antike Philoſophie in der gemeinſamen Ueberzeugung zuſammen, daß, wie die Ordnung der menſchlichen Verhältniſſe überhaupt keineswegs der wechſelnden Laune und dem freien Belieben überlaſſen ſei, ſo insbeſondere auch die Ableitung des Staates und der ſtaatlichen Ordnung aus der freien Willkür der Individuen als unvereinbar mit der Vernunft verworfen werden müſſe.

Plato[1] zufolge entſteht der Staat vermöge des natürlichen Bedürfniſſes nach ſocialer Arbeitstheilung. Ariſtoteles[1] bezeichnet den Menſchen als *φύσει πολιτικὸν ζῶον* und ſtellt den Satz auf: *πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν.* Ebenſo lehrt Cicero[2] in Anlehnung an die griechiſchen Philoſophen, daß der letzte Grund des Staates in der ſocialen Natur des Menſchen zu ſuchen, und daß der geſchichtliche Vollzug der Staatengründung als eine die Forderungen des Naturtriebes realiſirende That aufzufaſſen ſei.

---

[1] Polit. II, 369 sq.

Noch klarer und beſtimmter kehrt dieſelbe Auffaſſung wieder in den Lehren der chriſtlichen Philoſophen. Der Staat gilt ihnen als ein unabweisbares Poſtulat der menſchlichen Natur und darum zugleich als ein weſentlicher Theil der von Gott geforderten Weltordnung[3].

Vermöge der Begrenztheit ſeiner individuellen Fähigkeiten und Kräfte von Natur aus einer Ergänzung fähig und bedürftig, iſt der Menſch nothwendig darauf angewieſen, bei andern Schutz und Hilfe zu ſuchen, nicht bloß in ſeiner Jugend, ſondern während der ganzen Dauer ſeines Lebens. Außer dem natürlichen Trieb nach Selbſterhaltung und Selbſtvervollkommnung, neben dem Gefühl der phyſiſchen und moraliſchen Hilfsbedürftigkeit bildet das in der Gemeinſamkeit der gleichen Natur begründete gegenſeitige Wohlwollen, die Humanität in des Wortes beſter, unverfälſchter Bedeutung ein feſtes, einigendes Band. „Das ſind jene urſprünglichen, unſichtbaren, der Menſchennatur angeborenen Magnete, die den Menſchen zum Menſchen, Familien zu Familien ſympathiſch hinziehen und ſie nicht nach einem von Menſchen willkürlich entworfenen, ſondern nach dem göttlichen Schöpfungsplane untereinander verbinden. Ausgehend von der einfachſten natürlichen Verbindung von Individuen in der häuslichen Geſellſchaft, dieſe erweiternd zum Vereine von Familien in der Gemeinde, die Gemeinden desſelben Stammes wiederum in dem Verband einer Nation zuſammenfaſſend, ſchreitet dieſes geheimnißvolle Wirken der geſelligen Natur fort bis zur vollendeten Gliederung des Staates, oder wie die Alten beſſer ſagten, des großen bürgerlichen ‚Gemeinweſens‘ im Reiche (respublica, regnum).“ [1]

---

[1] Polit. c. 2.

[2] De off. II, 21; III, 5; I, 4. De republica I, 25. 39; II, 1. Pro Sestio c. 42 etc. — Vgl. Gierke, Genoſſenſchaftsrecht Bd. III: Staats- und Corporationslehre (Berlin 1881) S. 13, Anm. 13.

[3] *S. Thom.* in I. Polit. lect. 1.

Aus den Neigungen und Bedürfniſſen der menſchlichen Natur herausgewachſen, unter dem Einfluß gemeinſamer Abſtammung und Nationalität, des geſelligen Vervollkommnungstriebes, welcher eine über die Grenzen der Familie hinaus erweiterte Zuſammenlegung der verſchiedenen Anlagen und Kräfte, eine in größerem Umkreis ſich vollziehende Arbeitstheilung, kräftigere Unterſtützung durch öffentliche Anſtalten, endlich eine mächtigere Garantie der gemeinſamen Sicherheit erheiſchte, entſtanden, erſcheint ſomit in der That der Staat in letzter Inſtanz als ein Werk des Urhebers der Natur, als weſentlicher Beſtandtheil des weltordnenden Planes der Gottheit.

Damit ſoll nicht beſtritten werden, daß im geſchichtlichen Bildungsproceß der ſtaatlichen Geſellſchaft, bei der Stiftung und Umformung der einzelnen Staaten, die freie, bewußte menſchliche Thätigkeit in hervorragender Weiſe mitzuwirken berufen ſei, und daß ſie thatſächlich auch in den mannigfachſten Formen, durch Vertrag oder Uſurpation, auf rechtlichem Wege oder durch Gewalt mitgewirkt habe. Nur das eine iſt zurückgewieſen: als ob es in dem Belieben der Menſchen gelegen habe, den Staat überhaupt einzuführen oder nicht, als ob der Staat aus der vollkommen frei gewollten Beendigung eines außergeſellſchaftlichen Naturzuſtandes hervorgegangen, nicht ſelbſt ein Naturzuſtand und durch die Macht der vernünftigen Natur gefordert und verwirklicht ſei[1].

---

[1] Theodor Meyer S. J., Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) S. 256. — Vgl. die Encyklika Leos XIII. „Diuturnum illud“. Offic. Ausg. 1881, S. 10 (11). — *Chr. Antoine* S. J., Cours d'Économie sociale (Paris 1896) p. 28 ss.

3. Wie die ſtaatliche Geſellſchaft der chriſtlichen Philoſophie als eine von Gott für die gegenwärtige Ordnung[2] gewollte,

---

[1] „Weil der Menſch thätig iſt, ſchreibt er ſeiner Thätigkeit alles zu; und weil er ſich ſeiner Freiheit bewußt iſt, vergißt er ſeine Abhängigkeit. . . . In der geſellſchaftlichen Ordnung, wo er ſich gegenwärtig und mitwirkend fühlt, erzeugt ſich ſehr leicht der Wahn, daß er eigentlich der unmittelbare Schöpfer alles deſſen ſei, was durch ihn geſchieht; er iſt in gewiſſem Sinne die Maurerkelle, die ſich Baumeiſter zu ſein dünkt“ (De Maiſtre, Verſuch über Urſprung und Wachsthum der politiſchen Conſtitutionen. Ueberſ. Naumburg 1822, § X). Man muß den Unterſchied zwiſchen der hiſtoriſchen Entſtehungsform des Staates, ſeinem natürlichen und poſitiven Rechtsgrunde wohl beachten, um die Theorien mancher Schriftſteller richtig würdigen zu können. Was die allgemeine und tiefſte Urſache der bürgerlichen Geſellſchaft betrifft, ſo fanden Suarez (De legibus und Defensio fidei catholicae adversus regem Angliae) und ſeine Anhänger dieſelbe keineswegs in der freien Willkür, ſondern in der geſelligen Naturanlage des Menſchen. Für Bellarmin und Suarez handelte es ſich bei Aufſtellung ihrer Vertragstheorie überhaupt gar nicht um die hiſtoriſche Entſtehungsart der Staaten, ſondern lediglich um die rechtliche Erklärung des Beſtehenden, wie immer es hiſtoriſch geworden ſein mochte. Nähere Ausführungen über die Vertragstheorie der Scholaſtiker und ihren Gegenſatz zur Rouſſeauſchen Lehre ſiehe bei Cathrein a. a. O. II, 401 ff. Desgleichen Th. Meyer a. a. O. S. 228 f.

[2] Bekannt iſt die von einzelnen Kirchenvätern ausgeſprochene Anſicht, daß ohne den Sündenfall die Unterordnung unter eine ſtaatliche Herrſchaft nicht in derſelben Weiſe nöthig geweſen wäre, wie dieſes für den Zuſtand der gefallenen Menſchennatur erforderlich iſt. Vgl. Gierke a. a. O. S. 125, deſſen Ausführungen jedoch in dieſer Frage zum Theil einſeitig ſind, zum Theil auf Mißverſtändniſſen beruhen. Der hl. Thomas von Aquin meint (S. theol. 1, q. 96, a. 4), daß auch im paradieſiſchen Zuſtande eine obrigkeitliche Gewalt nothwendig geweſen wäre im Intereſſe eines geordneten Zuſammenlebens, deſſen Begriff eben eine gemeinſame Leitung erfordere. Natürlich würde eine ſolche Gewalt dort des Zwanges nicht bedurft, ſondern

durch die Naturanlage des Menſchen geforderte Einrichtung galt, ſo behaupteten die chriſtlichen Denker folgerichtig ein Gleiches von der obrigkeitlichen Gewalt im Staate. Denn ebenſowenig wie es einen lebenden Organismus geben kann ohne Seele, gibt es einen Staat ohne Staatsgewalt. Auch für die ſtaatliche Geſellſchaft iſt irgend ein Träger der ſtaatlichen Autorität unentbehrliches Weſenselement.

Der Gedanke war nicht neu. Bereits die geiſtig bedeutendſten unter den griechiſchen und römiſchen Philoſophen ſuchten darum den Rechtsgrund der Staatsgewalt als ſolchen in den Vernunftgeſetzen und lehnten es ab, die Staatsgewalt als ein bloß willkürliches Werk der obſiegenden Macht oder des freien Vertragsſchluſſes zu betrachten. So entwickelte Ariſtoteles[1] aus der organiſchen Natur des Staates heraus den Unterſchied zwiſchen Herrſchenden und Beherrſchten. Er bildete den Begriff einer ſouveränen oberſten Herrſchaft, einer *κυρία ἀρχή*, der um ſo werthvoller war, da die Pflicht des Herrſchers, ſeine Stellung und Gewalt nicht im eigenen Intereſſe, ſondern zum Wohle der Geſamtheit zu verwenden, in demſelben zum klaren Ausdruck gebracht wurde. Auch Cicero[2] vergleicht den Staat einem Organismus und das imperium mit der Seele.

Gleichzeitig wurde aber, insbeſondere von den chriſtlichen Denkern, mit aller nur wünſchenswerthen Beſtimmtheit hervorgehoben, daß die concrete, hiſtoriſche Geſtaltung der

---

ſich auf die bloße Leitung beſchränkt haben (vgl. Cathrein a. a. O. II, 385). — Ueber den Urſprung der Staatsgewalt vgl. die Encyklika Leos XIII. „Diuturnum illud“ vom 29. Juli 1881. Offic. Ausg. S. 4 (5) ff. 10 (11) ff. 24 (25) ff. — Encyklika „Humanum genus“ (1884) S. 30 (31) ff. — Encykl. „Immortale Dei“ (1885) S. 30 (31).

[1] Polit. I, c. 5; III, c. 6. 7. 10. — Gierke a. a. O. S. 18 ff.

[2] Cf. *S. August.*, De civitate Dei XIV, 23; Contra Iulian. Pelag. IV, 12.

individuellen Staatsgewalten jedesmal nur durch die Concurrenz freier und natürlicher Urſachen zu ſtande kommt.

In vielen Fällen wird anfänglich die Staatsgewalt innerhalb eines Verbandes von Familien als patriarchaliſche, in natürlicher Fortbildung und Ausdehnung der häuslichen Autorität des Familienoberhauptes entſtanden ſein. Hier genügte dann eben dieſe beſondere hiſtoriſche Entſtehungsart, um der Staatsgewalt eine rechtliche Baſis zu geben. Oder man mochte mit Bellarmin und Suarez die unmittelbare rechtliche Erklärung der beſtehenden Gewalt, wie immer ſie hiſtoriſch entſtanden war, theoretiſch alſo conſtruiren, daß die obrigkeitliche Gewalt zunächſt bei der zu einer moraliſchen Einheit conſtituirten Geſamtheit des Volkes als dem von Natur aus unmittelbaren und urſprünglichen Subject ruhe und dann von dieſem durch eine unwiderrufliche Uebertragung auf den Regenten — der infolgedeſſen wirklich Haupt, nicht bloßer Mandatar des Volkes wird — übergegangen ſei. Ja man mochte ſogar mit Auguſtinus[1], in dem Bewußtſein, daß hiſtoriſch die Reiche und die Herrſchaft in denſelben nur zu oft durch Unrecht und Gewalt gegründet und vermehrt wurden, den ſündhaften Urſprung der meiſten Staaten bitter beklagen; immer, unter allen Vorausſetzungen, in jeder Lehrmeinung ebenſowohl wie in dem praktiſchen Verhalten der Chriſten gegenüber heidniſchen, atheiſtiſchen, abſolutiſtiſchen Regierungen gedachte man ſtets der Mahnung des hl. Paulus[2] an die Römer: „Jedermann unterwerfe ſich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche beſteht, iſt von Gott verordnet. Wer demnach ſich der obrigkeitlichen Gewalt widerſetzt, der widerſetzt ſich der Anordnung Gottes, und die ſich dieſer widerſetzen, ziehen ſich die Verdammniß zu.“

---

[1] De civitate Dei XI, 1; XIV, 28; XV, 5. 17; XVI, 3—4; XVII, 6; XVIII, 2.

[2] Röm. 13, 1. Vgl. Th. Meyer a. a. O. S. 213 ff.

Niemals aber galt hier die Staatsgewalt als bloßes Product menſchlicher Willkür, niemals war es die brutale Thatſache, das einfache, hiſtoriſche Werden und Beſtehen der Gewalt an und für ſich, auf welches ſich ihre Legitimität ſtützte. Eine von Gott gewollte Ordnung bildete vielmehr die letzte Unterlage aller Rechte und Pflichten des Regenten. Selbſt die hiſtoriſche Thatſache, welche unmittelbar den concreten Träger der Gewalt ſchuf, mußte mit der ſittlichen Ordnung irgendwie verknüpft ſein und darum wieder in letzter Inſtanz auf Gott als den Urheber der Natur, den Geſetzgeber der lex aeterna, den providentiellen Lenker der Menſchheit ſich zurückführen laſſen, um einer Regierung den Charakter der Legitimität zu verleihen [1].

---

[1] Auch für den Fall der Uſurpation bewahrt dieſes Princip ſeine Kraft. Th. Meyer (a. a. O. S. 232) äußert ſich darüber in ſeiner klaren und prägnanten Weiſe wie folgt: „Eine unrechtmäßige Vergewaltigung bleibt in Ewigkeit ein Unrecht und kann als ſolche auch kein Recht begründen, ſie mag mit Erfolg gekrönt ſein oder nicht. Deſſenungeachtet iſt es möglich, daß auf einer ungerechten Thatſache nachträglich eine wahre Legitimität ſich aufbaue, nicht weil die Veranlaſſung eine ungerechte iſt, ſondern weil möglicherweiſe deren thatſächliche äußern Folgen durch Zeit und Umſtände ſich ſo enge mit den höchſten Socialzwecken verketten, daß ſie ohne Gefährdung der letztern fortan ſchlechthin davon unzertrennlich ſind und daher mit Rückſicht auf dieſen Umſtand eine neue natürliche Rechtsbaſis bilden. Es kommt hier keineswegs bloß die nackte Verjährung nach dem formellen Maßſtab der Zeitdauer in Betracht. . . . Das entſcheidende Moment iſt vielmehr ein durchaus naturrechtliches, welches der Vernunft und der göttlichen Ordnung gemäß in dem oberſten Zweck der öffentlichen Rechtsordnung auch den Maßſtab derſelben erkennt. Unzweifelhaft muß demnach eine aus urſprünglicher Uſurpation hervorgegangene Obrigkeit von der Zeitperiode an als zu Recht beſtehend, als legitim angeſehen werden, in welcher jedes andere entgegenſtehende

4. Bei allen Vorzügen der helleniſchen, insbeſondere der ariſtoteliſchen Philoſophie — in manchen Punkten blieb ſie doch weit hinter der chriſtlichen Lehre zurück. Wir berückſichtigen hierbei nicht die höchſt bedenklichen Unterſtrömungen, von denen die antike Philoſophie keineswegs frei geblieben. So ließen z. B. die Sophiſten und Epikureer den Staat aus einem freien Vertrage entſtehen, den die Menſchen bloß zu ihrer Sicherung geſchloſſen. Wie ſie überhaupt zur Unterſcheidung von Recht und Unrecht, Gut und Bös keinen andern Maßſtab kannten als den Nutzen einer Handlung und das durch ſie bewirkte Wohlergehen[1], ſo war auch insbeſondere ihre ganze Staats- und Rechtslehre durch und durch utilitariſtiſch. Allein

---

Recht offenbar unmöglich geworden iſt.“ Vgl. auch die Auseinanderſetzung des preußiſchen Miniſters v. Radowitz (Geſammelte Schriften IV [Berlin 1853], 71 ff.).

[1] Auf eine ausführlichere Darſtellung dieſer Verirrungen müſſen wir hier verzichten. Einige Andeutungen ſind jedoch um ſo mehr am Platze, da, wie wir ſpäter ſehen werden, die liberale und ſocialiſtiſche Ethik gerade dieſen Niederungen der heidniſchen Philoſophie ihre Ideen und Ideale entnommen hat. Ariſtipp aus Cyrene und die nach ihm benannte Schule der Cyrenaiker fand in der ſinnlichen Luſt des Augenblicks das höchſte Gut und die oberſte Richtſchnur des Handelns. Die Luſt bleibt gut, ihrer ſelbſt wegen erſtrebenswerth, auf welchem Wege, durch welche Mittel und Handlungen ſie auch immer erreicht werden mag. Demokrit ſieht das höchſte Gut zwar nicht in der Luſt des Augenblicks, aber doch bloß in dem dauernden Wohlbefinden des Individuums. Auch für Epikur gilt die größtmögliche Lebensluſt als höchſtes Gut. Die oberſte der Tugenden iſt ihm die *φρόνησις*, jene Klugheit und Einſicht, welche den Menſchen zur richtigen Auswahl unter den verſchiedenen Lüſten anleiten ſoll. Im Intereſſe des Vergnügens wird Epikur ſogar zum „Asceten“. Er predigt Entſagung, ſoweit dieſe nothwendig ſei, um dem Menſchen eine längere Dauer des Genuſſes ſicherzuſtellen. Vgl. *Diog. Laertius* II, 8. 16; IX, 45; X, 128. 140. 150. Cathrein a. a. O. I, 137 ff. Gierke a. a. O. S. 21. Zeller, Philoſophie der Griechen I (3. Aufl.), 748.

der klaſſiſchen Philoſophie des Alterthums erwächſt aus dieſen Lehren der Sophiſten und Epikureer kein Vorwurf. Was wir an ihr zu tadeln haben, das iſt der Mangel einer genügenden Umgrenzung der ſtaatlichen Macht.

Hatten die griechiſchen Philoſophen richtig erkannt, daß der Staat in letzter Linie auf die vernünftige Natur des Menſchen ſich gründet, daß wir gerade vermöge der Beſchränktheit der Einzelkräfte die Befriedigung unſerer leiblichen und geiſtigen Bedürfniſſe, die Bedingungen einer höhern, fortſchreitenden, allſeitigen Entfaltung, die Sicherung der nothwendigen Grundlagen des Zuſammenlebens nur in dem innigen Zuſammenſchluß innerhalb der ſtaatlichen Geſellſchaft und in gegenſeitiger Ergänzung durch eine größere Anzahl der in demſelben großen, ſocialen Verbande mit uns vereinigten Staatsbürger finden können, ſo fehlte andererſeits den Vertretern der helleniſchen und römiſchen Philoſophie die Erkenntniß, daß eben mit dieſen natürlichen Grundlagen, mit dieſem natürlichen Zwecke zugleich auch die Grenzen der ſtaatlichen Macht in ihrem Verhältniß zu Individuum und Geſellſchaft gegeben ſeien. Statt daher in der Ergänzung und Förderung der Individuen und der niedern Geſellſchaftskreiſe durch die Macht und die Wirkſamkeit des Staates den natürlichen Staatszweck zu erkennen, glaubte man vielmehr umgekehrt, daß der Staat alle Lebenszwecke des Menſchen ſich vollſtändig unterordnen und deren Verwirklichung durch die eigene, ſtaatliche Thätigkeit nicht bloß vorbereiten, mithelfend ermöglichen und ſchützen, ſondern auch unmittelbar vollziehen dürfe. So wurde der antike Staat ſchließlich aus einem Beſchützer des natürlichen Rechtes zum Feinde desſelben.

Was nützte es dem Hellenen, wenn man ihn im Gegenſatz zum Heloten als „Freien“ pries? Im Verhältniß zur Geſamtheit, in ſeiner Beziehung zum Staat war auch der freie Hellene nicht Zweck, ſondern nur Mittel und darum im Grunde genommen ein bedauernswerther Sklave, der Maß und Ziel ſeines geſamten Strebens einzig im Staate zu ſuchen hatte, der an Freiheit und Rechtsſubjectivität, an perſönlichem Werth, an perſönlicher Bedeutung nur gerade ſo viel beſaß, als er innerhalb des ſtaatlichen Ganzen zugewieſen erhielt oder durch eigene Kraft ſich errang [1].

5. Am weiteſten geht in dieſer Hinſicht Plato. Die Einheit des Staates iſt ſein höchſtes Gut; alles, was dieſe Einheit ſtört, das größte Uebel. Darum findet Plato ſein Ideal im communiſtiſchen Staate. Hier werden die Bürger, „jeder zu dem einen Geſchäfte, wozu er geeignet iſt, hingebracht, damit ſie, jeglicher des einen, ihm eigenthümlichen, ſich befleißigend, nicht viele, ſondern eins werden". Neben dem Berufszwange fordert die Einheit aber auch die Weiber- und Gütergemeinſchaft, „indem, wenn keiner mehr die Worte ‚mein' und ‚nicht mein' ausſprechen kann, das Staatsganze genau ſo unmittelbar und ausſchließlich das dem Theile Widerfahrende als Luſt und Unluſt empfindet, wie der Menſch die Verwundung des Fingers als Schmerz am Finger fühlt" [2].

---

[1] Wir berückſichtigen hier zunächſt nur die griechiſche Philoſophie. In Rom begnügte man ſich, ſoweit die Philoſophie in Frage kommt, mit dem abſolutiſtiſchen Staatsbegriff der griechiſchen Denker. Aber auch die römiſche Jurisprudenz kam trotz ihrer Unterſcheidung zwiſchen ius publicum und privatum nicht viel über den Abſolutismus der griechiſchen Philoſophie hinaus. In öffentlich-rechtlicher Hinſicht, als civis romanus, war der Römer dem Ganzen, dem populus romanus, abſolut unterworfen. Innerhalb der privatrechtlichen Sphäre beſaß jedoch der römiſche paterfamilias Rechte, die, im Princip wenigſtens, als unantaſtbar galten. Er konnte Rechtsverhältniſſe zum populus eingehen und trat demſelben mit eigener Rechtsſubjectivität gegenüber. Vgl. Ihering, Geiſt des römiſchen Rechts II (3. Aufl. 1873), 67 ff. Gierke a. a. O. S. 45.

[2] Polit. IV, 422. 423. 462. Gierke a. a. O. S. 15, Note 22.

Offenbar hatte Plato recht, indem er die Einheit als Weſenselement des Staates bezeichnete. Aber er überſah, daß die Einheit eine mannigfach geartete ſein kann, daß insbeſondere der ſtaatliche Organismus ſich nicht mit einer Einheit verträgt, welche im Grunde genommen nur zur Einerleiheit führt. Darum muß es als ein beachtenswerther Fortſchritt betrachtet werden, wenn Ariſtoteles jener Einerleiheit des platoniſchen Idealſtaates gegenüber die organiſche Einheit des Staates betont, welche ohne Ungleichartigkeit der Theile nicht gedacht werden kann[1]. Der Vergleich der ſtaatlichen Geſellſchaft mit einem „Organismus“ iſt treffend und reich an fruchtbaren Anwendungen auf alle ſocialen Lebensbeziehungen. Wollte man jedoch mit Ariſtoteles und manchen neuern Schriftſtellern daraus den Schluß ziehen, daß im Verhältniß zum Staat das Individuum zwar Pflichten, aber keine eigentlichen Rechte beſitze, ebenſowenig wie auch die einzelnen Körpertheile dem Menſchen gegenüber rechtliche Anſprüche geltend machen können, ſo würde einer ſolchen „Nutzanwendung“ ein neuer logiſcher Fehler zu Grunde liegen: die Verwechslung des moraliſchen mit dem phyſiſchen Organismus. Bei letzterem hat der Theil ſeinen Zweck allein im Ganzen, bei erſterem auch in ſich ſelbſt.

6. Von jeher hat nämlich der Staatsabſolutismus für ſein Beſtreben, das ganze individuelle und ſociale Leben in die Sphäre der ſtaatlichen Herrſchaft, der ſtaatlichen Initiative und Direction, zu ziehen, mit Vorliebe ſich auf Ariſtoteles berufen. Nach dem Stagiriten iſt der Staat ſeinem Weſen nach früher als der Menſch, weil das Ganze nothwendig vor ſeinen Theilen gedacht werden müſſe[2]. Darum,

---

[1] Polit. II, c. 2. 5; III, c. 1. 15. Das ſtaatliche Gemeinweſen wird bei Ariſtoteles auch mit einer Symphonie und dem Rhythmus verglichen.

[2] Polit. I, c. 2: *Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία, καὶ ἕκαστος ἡμῶν· τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους* etc.

ſo ſchließt man, kann der Staat nicht als Mittel gelten für die Zwecke der Individuen, ſondern umgekehrt, es ſind, wie die Theile für das Ganze, ſo auch die Individuen nur für den Staat da. Ihm gehören ſie daher mit ihrem geſamten individuellen und ſocialen Lebensinhalte an.

Wäre der Menſch kein freies, ſittliches Weſen, hätte er auf dieſer Welt keine andere, höhere Beſtimmung als die, Theil des Staates zu ſein, dann allerdings gäbe es für ihn auch keinen vom Staate unabhängigen Zweck. Der Staat könnte nicht als Mittel zur Erreichung der menſchlichen Zwecke angeſehen werden, ebenſowenig wie das Haus als Mittel gilt für die Zwecke eines Bauſteines. Allein der Menſch hat in Gott und in ſich ſelbſt ein höheres Ziel. Mit dieſem ſeinem perſönlichen Zweck war er nicht bloß hiſtoriſch, ſondern ebenfalls dem Gedanken nach vor dem Staate da. Vermöge dieſer höhern Lebensaufgabe, auf Grund ſeiner ſinnlich-vernünftigen, freien und ſittlichen Natur, iſt aber der Menſch zugleich auch als Individuum, in ſeiner Stellung zu den materiellen Gütern dieſer Welt ſowohl wie für ſeine ſocialen Beziehungen mit Rechten ausgeſtattet, welche der Staat nicht erſt zu verleihen braucht, mit Rechten, an welche keine Staatsgewalt ihre Hand legen darf, deren Schutz und Verwirklichung vielmehr zu den weſentlichſten Aufgaben des Staates zu zählen iſt. Denn derſelbe Gott, in deſſen Gebot die ſtaatliche Autorität ihre letzte, rechtliche Grundlage beſitzt, derſelbe Gott hat jedem Menſchen ſein Ziel verliehen und mit dem Ziel das Recht auf den Gebrauch der zur Erreichung desſelben nothwendigen Mittel.

Wenn daher zweifelsohne der Staat von ſeinen Angehörigen, als „Theilen“ des ſtaatlichen „Ganzen“, die Unterordnung ihrer individuellen Intereſſen unter das Gemeinwohl zu verlangen berechtigt iſt, ſo findet dieſe Forderung doch in dem Geſamtziele des menſchlichen Lebens immer wieder eine unüberſchreitbare Grenze. Hier gilt das ſchöne Wort Dahlmanns: „Der ſeiner höhern Beſtimmung getreue Menſch bringt dem Staate jedes Opfer, nur nicht — das Opfer ſeiner höhern Beſtimmung."

7. Zur Entſchuldigung der alten Denker mag der Umſtand gereichen, daß ihnen eine vollkommen klare Vorſtellung von dem Ziel des Menſchen jenſeits des Grabes, in der Ewigkeit, noch fehlte. Sie ahnten zum Theil ein ſolches Ziel. Aber das Bild der Vergänglichkeit in dieſer Welt, das Röcheln des Todes, das allenthalben ertönte, lähmte und trübte jene Erkenntniß wieder, aus der heute auch das ärmſte Menſchenkind den reichſten Troſt empfängt. So kam es, daß ſie auch die Aufgaben und Zwecke des irdiſchen Lebens nicht richtig erfaßten und die Unterordnung unter die höchſten irdiſchen Gewalten zu einer abſoluten, maß- und ſchrankenloſen machen konnten.

Wir werden in der Folge ſehen, wie das Chriſtenthum in dieſer Beziehung vollſtändig Wandel geſchaffen, wie der Gedanke, daß der Staat ſowohl dem Individuum als auch der Familie und andern ſocialen Gebilden gegenüber ſeinem innerſten Weſen und ſeinem natürlichen Zwecke gemäß nur den Charakter einer äußern Schutz- und Hilfsmacht für ſich in Anſpruch nehmen könne, in der chriſtlichen Philoſophie eine klare Faſſung und tiefe Begründung gefunden hat.

3. Staat und Individuum.

1. Man hat heutzutage dem Chriſtenthum alle nur erdenkliche Schmach anzuthun ſich nicht geſcheut. Man hat ſeine weltumbildende Kraft beſtritten, im angeblichen Intereſſe der „Cultur" mit wildem, blindem Fanatismus die Kirche, die Begründerin der abendländiſchen Cultur, bekämpft — eines hat man nicht zu beſtreiten gewagt. Und wäre dieſes Eine auch die einzige Leiſtung des Chriſtenthums zum Wohle der Menſchheit geblieben, ſie allein könnte und müßte genügen,

um die übermenſchliche Kraft unſerer heiligen Religion ſogar dem blödeſten Auge zu enthüllen. Es war der Sieg des Chriſtenthums über den Abſolutismus des heidniſchen Staates.

Das Chriſtenthum iſt ſeinem innerſten Weſen nach, durch ſich ſelbſt ein feſter Damm gegen abſolutiſtiſche Gelüſte jeder Art. Vor allem aber bilden drei ſeiner wichtigſten Lehren die unerſchütterliche Grundlage, die ſiegreiche Schutzwehr der echten, bürgerlichen Freiheit. Wir meinen

das überirdiſche Ziel des Menſchen, ſodann

die Lehre von der Kirche als einer freien und vollkommenen Geſellſchaft neben dem Staate, endlich

die Staat und Individuum umfaſſende Herrſchaft des natürlichen und geoffenbarten Sittengeſetzes und Gottesrechtes.

2. Der Staat als Gottesordnung — dieſes eine Wort umgab das Scepter mit dem hehren Glanze einer Würde, nach der ein ſelbſtherrlicher Despot ſich vergebens ſehnt. Der Staat als Gottesordnung nur für dieſe Welt — das war das Zauberwort, welches die Ketten der Völker zerbrach.

Der Staat iſt nicht das Endziel des Menſchen, und darum kann auch der Menſchheitszweck nicht in dem Staatszwecke aufgehen.

Als unſterbliches Weſen ragt der Menſch mit ſeinem Zwecke über die Grenzen des Staates und der ſtaatlichen Macht hinaus. Er hat ein höheres Ziel über der ſtaatlichen Sphäre, eine höhere Beſtimmung, die ſich im Leben der ſtaatlichen Geſellſchaft nicht erſchöpfen kann. Es iſt die Verwirklichung jener allgemeinen, ſittlichen Ordnung, deren Krone und Schlußſtein der beſeligende Beſitz Gottes im Jenſeits bilden ſoll.

Das iſt die Lehre des Chriſtenthums. Wer dieſe Wahrheit in Theorie oder Praxis verkennt, hat das Recht verwirkt, den chriſtlichen Namen zu tragen.

Vermöge jenes ſeines höhern Zieles gewinnt nun jeder einzelne Menſch als Individuum innerhalb der ſtaatlichen Geſellſchaft einen ſelbſtändigen Werth, ſteht kraft ſeiner weſentlichen Lebensaufgabe auf dem Boden einer Rechtsſphäre, die dem ſtaatlichen Geſetz und der ſtaatlichen Verleihung nicht entſtammt, ſondern, weil von Gott gegründet, für jede bloß irdiſche Gewalt unverletzlich bleibt. Ausgeſtattet mit unantaſtbaren Urrechten, aber auch gebunden durch ein Sittengeſetz, das alles Streben und Handeln dem höchſten Ziele unterordnet, tritt der Menſch in dieſe Welt, Gott unterworfen in allem, der ſtaatlichen Obrigkeit um des Gewiſſens willen unterthan, ſoweit deren Autorität in der natürlichen Ordnung, in dem ewigen Geſetze Gottes begründet iſt.

Nicht umſonſt hat Thomas von Aquin die Ethik [1] mit der philoſophiſchen Beleuchtung gerade der Lehre vom letzten Ziele des Menſchen begonnen. Der Endzweck der vernünftigen Creatur iſt ja die höchſte Norm, der einzig entſcheidende Maßſtab für Bemeſſung des Werthes oder Unwerthes aller unſerer Beſtrebungen, zugleich die magna charta aller echten bürgerlichen und individuellen Freiheit. Ohne dieſes Ziel wird naturnothwendig der Schwache zum Sklaven des Stärkern, mit dieſem Ziel fühlt auch der Sklave ſich frei. Ohne dieſes Ziel iſt der Staat alles, das Individuum nichts; mit dieſem Ziel wird der Staat zum Diener der Geſamtheit ſeiner Glieder. „Da die Geſellſchaft nur für die Zeit beſteht, die Perſonen aber für die Ewigkeit, ſo leuchtet von ſelbſt ein, daß die Ordnung des geſellſchaftlichen Lebens abhängig von dem letzten Ziele der individuellen Exiſtenzen und alſo dieſem untergeordnet iſt.“ [2] Das iſt, in ſchlichter Einfachheit ausgedrückt, der chriſtliche Gedanke, welcher den Abſolutismus des Staates gebrochen hat. In Kraft dieſes Gedankens bekannte man ſich zu dem Glauben, „daß das innere Leben der Einzelnen und ihrer religiös-ſittlichen Verbände keiner weltlichen Macht unterworfen und über die Sphäre der ſtaatlichen Daſeinsordnung erhaben ſei. Damit entſchwand die allumfaſſende Bedeutung des Staates. Der Menſch ging nicht mehr im Bürger, die Geſellſchaft nicht mehr im Staate auf. Das große Wort, daß man Gott mehr gehorchen ſolle als den Menſchen, begann ſeinen Siegeslauf. Vor ihm verſank die Omnipotenz des heidniſchen Staates. Die Idee der immanenten Schranken aller Staatsgewalt und aller Unterthanenpflicht leuchtete auf. Das Recht und die Pflicht des Ungehorſams gegen ſtaatlichen Gewiſſenszwang wurden verkündigt und mit dem Blute der Martyrer beſiegelt.“[1]

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 1—98; 2, 2.

[2] v. Moy de Sons, Das Recht außerhalb der Volksabſtimmung § 5. — Th. Meyer a. a. O. S. 122.

Was den höchſten Zweck des Menſchen und der Menſchheit betrifft — Gottes Dienſt auf dieſer Erde und Erlangung des letzten Zieles im Jenſeits —, ſo darf ihm gegenüber nie und nimmer der Staat ein Hinderniß werden. Seine oberſte Pflicht wie ſein höchſter Zweck iſt es vielmehr, innerhalb ſeiner Sphäre durch Schutz und Hilfe zur Geſtaltung der äußern Grundlage mitzuwirken, auf welcher ein gedeihliches, höheres Streben des Menſchen ſich entwickeln könne.

Das war die erſte Frucht, welche die chriſtlichen Denker aus der Berückſichtigung des ewigen, jenſeitigen Zieles für die genauere Erkenntniß des ſtaatlichen Lebens und ſeiner Beziehung zum Individuum zogen.

Die Lehre von dem jenſeitigen Ziele des Menſchen hat indes nicht bloß der Staatsgewalt gewiſſe unüberſteigbare Schranken gezogen. Sie gab überdies der ganzen chriſtlichen Staatsphiloſophie die ihr eigenthümliche Richtung und Geſtaltung, indem ſie einerſeits die rückſichtsloſe Hinopferung des Einzelnen an die Geſamtheit im Sinne des Abſolutismus ausſchloß, andererſeits die vom Naturrechte geforderte Unterordnung des Individuellen unter das Gemeinſame zur Geltung brachte.

---

[1] Gierke a. a. O. S. 123.

3. Für das philoſophiſche Staatsrecht iſt keine Frage wichtiger als die Frage, in welchem Umfange und in welchem Sinne man bei der Beurtheilung des Verhältniſſes zwiſchen Staat und Individuum, ſocialen und individuellen Zwecken, von dem Individuum oder von der Geſamtheit auszugehen habe.

Wie wir ſahen, erblickte Plato in dem Gedanken der Einheit, der Gemeinſchaft, der ſtaatlichen Geſamtheit, des „Menſchen im großen“, den philoſophiſchen Ausgangspunkt des Staatsrechtes. Auch für Ariſtoteles kam das Individuum bloß als Theil des Ganzen in Betracht, indem er zugleich hervorhob, daß das Ganze früher gedacht werden müſſe wie der Theil. Dieſelben Gedanken wiederholten ſich in den abſolutiſtiſchen Syſtemen der ſpätern Jahrhunderte und in den Erörterungen der ſtaatsſocialiſtiſchen Theoretiker. So ſehen Fichte, Rodbertus und andere in den Individuen nur dienende Theile des Ganzen. Nach Rodbertus kann und darf der Staat ſeine Aufgabe nicht in der „Glückſeligkeit der Einzelnen“ ſuchen, vielmehr ſollen die Einzelnen zum geiſtigen, ſittlichen und wirtſchaftlichen Wohlbefinden des Staates dienen[1].

Die chriſtliche Philoſophie dagegen lehrte klar und beſtimmt, daß der Staatszweck nicht das letzte Ziel des menſchlichen Strebens ſei.

Das nothwendigſte, höchſte und wichtigſte Intereſſe der Menſchheit, das abſolute Endziel aller menſchlichen Beſtrebungen und Einrichtungen concentrirt ſich vielmehr in dem Individuum. Nur die Individuen haben ewige Dauer, nur die

---

[1] H. Dietzel, Karl Rodbertus II (Jena 1888), 37. 64. Theoph. Kozak, Rodbertus-Jagetzows ſocialökonom. Anſichten (Jena 1882) S. 52 ff. 14. 202. Zeitſchrift für Social- und Wirtſchaftsgeſchichte I, 1 (Freiburg, Mohr, 1893), 93.

Individuen können jenes überirdiſche Ziel erreichen, um deſſentwillen Gott nicht nur die Welt, die Menſchen geſchaffen, ſondern auch insbeſondere die ſocialen Organismen, Familie und Staat, zum Daſein gelangen ließ. Alle Socialzwecke ordnen ſich demgemäß in letzter Linie dem höchſten, individuellen Zweck unter. Der höchſte individuelle Zweck iſt zugleich der oberſte, letzte Socialzweck[1].

Dieſe Wahrheit, die Gemeingut der katholiſchen, ſcholaſtiſchen Philoſophie jeder Zeit geweſen, hat — wie wir gern anzuerkennen bereit ſind — ebenfalls unter den übrigen Vertretern der chriſtlichen Weltanſchauung zuweilen einen beredten Ausdruck gefunden.

Ueber das Verhältniß der „Einzelperſönlichkeit“ zu den „Geſamtperſönlichkeiten“ ſchreibt z. B. Ahrens in ſeiner Rechtsphiloſophie[2] folgendermaßen: „Die Grundlage aller Geſamtperſönlichkeit iſt gegeben durch die Einzelperſönlichkeit, deren Recht daher auch das Grund- und Urrecht in allen geſellſchaftlichen Verhältniſſen iſt. Denn alle Geſamtperſönlichkeiten in der Menſchheit ſind doch nur zeitliche Verhältniſſe und werden, wenn ſie auch für dieſes Leben andauernd ſind, mannigfach umgeſtaltet. Die Einzelperſönlichkeit iſt aber eine ewige Urindividualität, die ihr Sein, Leben und Recht zuhöchſt aus Gott ſchöpft und in dieſem ureigenen Rechte ſtets geachtet werden muß. . . . Das Recht der individuellen Perſönlichkeit hat daher ſeine Quelle nicht in der Familie, in der Gemeinde oder in der Nation, ſelbſt nicht in der Menſchheit, ſondern in Gott, und dieſe Perſönlichkeit kann daher von einer geſellſchaftlichen Vereinigung wohl in ihrem Rechte beſchränkt oder vielmehr organiſch beſtimmt, aber nie völlig rechtlos gemacht werden.

---

[1] Vgl. die Encyklika Leos XIII. „Sapientiae christianae“ (1890). Ueber die wichtigſten Pflichten chriſtlicher Bürger. Offic. (Herderſche) Ausg. S. 8 (9) ff.

[2] Allgem. Theil, Kap. 3, § 2.

Eine Verkennung des individuell-perſönlichen Rechtes würde aber auch darin liegen, wenn die individuelle Perſönlichkeit zwar in einzelnen Hinſichten erhalten, aber im Princip vernichtet wird. Dieſe grundſätzliche Vernichtung iſt die Folge aller pantheiſtiſchen, ſenſualiſtiſchen und materialiſtiſchen Syſteme. . . . Dieſe Syſteme führen conſequent zu der gänzlichen Unterordnung und Hingabe der Einzelnen an die Geſellſchaft, an den Staat, oder zu einer bloß materiellen Aggregation derſelben nach gemeinſamen abstracten Principien.“

4. Wenn der chriſtliche Philoſoph in der ſtaatlichen Geſellſchaft wie in allen irdiſchen Gütern und Verhältniſſen ſchließlich und letztlich nur ein Mittel erblickt, welches dem einzelnen Menſchen dienen ſoll, ſein letztes Ziel und Ende zu erreichen, wenn er in dieſem Sinne den Staat zum Mittel für die Individuen macht, dann wird es ihm leicht ſein, das allgemeine Verhältniß zwiſchen dem ſtaatlichen Gemeinwohle und dem menſchlichen Individualwohle richtig zu erkennen. Auch hier behält der Satz: Der Staat iſt für die Menſchen da, ſeine volle Wahrheit und praktiſche Bedeutung. Das ſtaatliche Gemeinwohl iſt nicht ohne Beziehung zum irdiſchen Individualwohle der Bürger. Es bietet vielmehr die Baſis, auf welcher das Wohl der Individuen ſich aufbaut; es iſt das Arſenal, aus dem die Staatsglieder die Waffen nehmen können zum erfolgreichen Ringen für ihre ökonomiſche Exiſtenz, für ihre allſeitige Entwicklung; es iſt die Quelle, aus der ihnen die Kraft zufließen ſoll, um mit Erfolg und unter Aufbietung auch der eigenen Kräfte ihre erlaubten irdiſchen Lebenszwecke zu verwirklichen und allen ihren berechtigten, mit dem Wohle der Geſamtheit und der gleichberechtigten Mitbürger in Harmonie bleibenden Intereſſen zum Siege zu verhelfen.

Man könnte entgegnen: Wenn man den Staat nur um der Privatperſonen willen da ſein läßt, wenn man ſagt, er ſei nur ein Mittel für die Privatwohlfahrt, ſo wird damit logiſch der Begriff des Staates ſelbſt aufgelöſt. Es gäbe keine Geſamtheit, die als Ganzes ein eigenes Leben hätte. Der gute Wille, mit welchem Millionen ihr Privatwohl der Wohlfahrt ihres Vaterlandes unterordnen, die Opferfreudigkeit, welche Tauſende begeiſtert, für die Ehre und die Macht des Staates in den Tod zu gehen, wäre eitle Thorheit und Schwärmerei: die Hoheit des Staates würde in die Gemeinnützigkeit einer Aſſecuranzanſtalt umſchlagen. Es beſteht ein organiſches Geſamtleben der Völker, welches nach der göttlichen Weltordnung eine ſelbſtändige Bedeutung hat. Seine Wohlfahrt iſt eben die öffentliche Wohlfahrt im eigentlichen Sinne, und indem der Staat dafür zunächſt ſorgt, ſorgt er mit Recht voraus für ſeine eigene Exiſtenz.

Was iſt hierauf zu antworten?

Gewiß, der Staat gilt auch uns als eine moraliſche Perſon; er hat ein eigenes Leben und eigene Thätigkeit, welche ſich von dem Leben und der Thätigkeit der den Staat bildenden Privatperſonen unterſcheiden; er hat auch, wie jeder andere Organismus, die natürliche Beſtimmung, daß er ſich ſelbſt erhalte und vervollkommne. Wenn der Baum nicht ſein Leben erhält, wenn er ſich nicht entwickelt, nicht ſchädliche Einflüſſe überwindet, nicht blüht, ſo kann er auch keine Früchte bringen. Aber er exiſtirt, wächſt, blüht nicht, damit er exiſtire, wachſe, blühe, ſondern damit er Früchte bringe. So iſt auch der Staat nicht da, um zu ſein, ſich zu entwickeln und ſeiner Kraft ſich zu erfreuen, ſondern damit er Früchte bringe für das Wohl ſeiner Bürger. Freilich fordern wir nicht, daß er unmittelbar das Privatwohl aller einzelnen Bürger ſelbſt verwirkliche. Nein, dazu ſind den Bürgern die eigenen, perſönlichen Kräfte verliehen. Er ſoll aber in weiteſtem Umfange die ſocialen Vorbedingungen des privaten Strebens herſtellen und erhalten. Das iſt ſeine Aufgabe, und inſofern ſagen wir allerdings, daß der Staat beſtimmt ſei, mit ſeinen Einrichtungen als Mittel zu dienen für das Wohl aller einzelnen, zum Staatsganzen gehörenden Menſchen. Folgerichtig ergibt ſich denn auch, daß Elend und Noth in der Bevölkerung oder in ganzen Klaſſen derſelben regelmäßig zu dem Schluſſe berechtigen, der Staat habe ſeine naturgemäßen Aufgaben nicht erfüllt, während umgekehrt ein wirklich allgemeiner Wohlſtand der Bürgerſchaft auf ein blühendes und in geſunder Weiſe wirkſames Staatsweſen ſchließen läßt.

5. Die Furcht, als ob der Staat in der chriſtlichen Auffaſſung, durch Unterordnung der Staatsthätigkeit unter den höchſten menſchlichen Individualzweck und unter die Poſtulate des allgemeinen Volkswohles, ſeine innere organiſche Einheit verlieren würde, wäre berechtigt, wenn der Satz, daß der Staat für den Menſchen da ſei, eine abſolute Unterordnung aller Socialzwecke unter die tauſendfach verſchiedenen individuellen Zwecke der einzelnen Staatsbürger bedeuten ſollte. Allein es handelt ſich hierbei nicht um Sonderintereſſen einzelner Individuen. Was in Frage kommt, iſt zunächſt nur der höchſte Individualzweck, der als allgemeiner Menſchheitszweck allen Individuen gemeinſam iſt. Von einer Durchbrechung der Einheit des ſtaatlichen Strebens kann darum hier um ſo weniger die Rede ſein, da überdies von dem Chriſtenthum ſtets die Identität des höchſten Socialzweckes mit dem höchſten und allgemeinen Individualzwecke hervorgehoben wurde.

Was aber die übrigen, dem höchſten untergeordneten Individualzwecke betrifft, ſo droht die Durchbrechung der Einheit des ſtaatlichen Strebens viel mehr von einer andern Seite —, gerade von denjenigen nämlich, welche ſcheinbar ſo ſehr für die Einheit und Macht des „Staates“ ſich begeiſtern. Oder waren es im Laufe der Geſchichte nicht ſtets die abſolutiſtiſchen Gelüſte eines Despoten, die Vertreter der materiellen Intereſſen einer herrſchenden Klaſſe, einer plutokratiſchen Oligarchie, die in eigenſüchtiger Verfolgung ihres irdiſchen Privatvortheils ſich der abstracten „Staatsperſönlichkeit“, des abstracten „Staatswohles“ zur Deckung ihrer Individualität, ihrer individuellen Zwecke bedient haben?[1]

Ein derartiger egoiſtiſcher Mißbrauch der Staatsmacht wurde durch die Principien der chriſtlichen Staatslehre ſchlechterdings unmöglich gemacht. Denn wenn es wahr iſt, daß jeder Staatszweck ſich ſtets dem gemeinſamen Zwecke aller den Staat bildenden Individuen unterordnen müſſe, ſo ergab ſich aus einer ſolchen Erkenntniß mit Leichtigkeit der Satz, daß auch das „Staatswohl“ niemals zu dem wahren gemeinſamen Wohle aller in Gegenſatz treten könne. Gewiß beſitzt der „Staat“ die Selbſtändigkeit und Einheit einer „moraliſchen Perſon“; aber als ſolche iſt er nur die erweiterte Perſönlichkeit der Staatsbürger, die aus der geſellſchaftlichen Organiſation herauswachſende Geſamtperſon, die als „Perſon“ gedachte Geſamtheit des ſtaatlich organiſirten Volkes, — kein Vampyr, der auf dem Nacken des Volkes ſitzt, um von deſſen Blute ſich zu nähren. Ebenſo kann die mit Recht geforderte Unterordnung des Privatvortheils unter das Staatswohl, die Opferung der individuellen Intereſſen bis zur hochherzigen Hingabe des Lebens im Dienſte des Vaterlandes keinen andern vernünftigen Sinn haben, als daß der irdiſche Vortheil, das irdiſche Intereſſe einzelner Individuen zurückſtehen müſſe hinter dem gemeinſamen Wohle aller, niemals aber kann dieſelbe das Wohl aller dem ſchattenhaften Phantom eines „Staatswohles“ opfern wollen, welches neben und über dem Gemeinwohle der geſamten Staatsbürger eine ſelbſtändige Exiſtenz und Berechtigung hätte[2].

---

[1] Vgl. die Encyklika „Diuturnum illud“ (1881). Offic. Ausg. S. 16 (17).

[2] Taparelli (Naturrecht I. Bd., 2. Theil, Abh. 2, Kap. 1, Nr. 722—727) bemerkt diesbezüglich im Anſchluß an L. v. Haller:

6. Indem die chriſtliche Philoſophie durch ihre Lehre vom Verhältniß des Staates zum Individuum vor der abſolutiſtiſchen Uebertreibung des organiſchen Charakters des Staates, vor der vollkommenen Hinopferung des Individuums an die Geſamtheit bewahrt blieb, indem ſie hervorhob, daß der Menſch im Staate nicht nur als „ſocialer Körpertheil“, als Theil des ſtaatlichen Organismus, ſondern auch als Selbſtzweck Anerkennung und Berückſichtigung finden müſſe: verfiel ſie keineswegs in das der ſocialiſtiſch-organiſchen Theorie entgegenſtehende Extrem des atomiſtiſchen Individualismus.

Es war keine Auffaſſung des Staates „vom Standpunkt ſeiner Atome“ [1] aus. Der organiſche Charakter des Staates blieb vollkommen gewahrt. Keine „frei wogende Geſellſchaft“, die „äußerlich nur durch den überwiegenden Zwang einer mechaniſchen Staatsgewalt vor dem völligen Zerfallen zuſammengehalten wird“ [2], ſollte geſchaffen werden. Der Staat galt immer noch als ſocialer „Körper“ —, nur nicht als ſocialiſtiſcher Moloch, der ſeine eigenen Kinder verzehrt.

Man braucht bloß für einen Augenblick das „Reich jener individualiſtiſchen Freiheit“ ſich anzuſehen, welche Rodbertus

---

„Wenn man alſo ſagt, daß das Wohl des Individuums dem Socialwohl ſich unterordnen muß, ſo ſpricht man von einem Individuum im Gegenſatz zu den übrigen. Und es wäre am paſſendſten, ſogleich hinzuzufügen: Das Socialwohl muß ſich nach dem Wohle abmeſſen, welches für die Geſamtheit der Individuen Wohl iſt, um die platoniſchen Utopien gewiſſer Politiker zu vermeiden, welche aus ihrem Staate ein Idol machen und dabei ſich nicht ſcheuen, die Völker unglücklich zu machen, wenn ſie nur ihr Staatswohl erreichen.“ Die praktiſche Bedeutung dieſer Lehre liegt auf der Hand. Z. B. Zölle, die im Intereſſe der bloßen Bereicherung einer Gruppe von Induſtriellen andere Volksklaſſen belaſten, ſind verwerflich. Zölle dagegen, die wirklich zur Erhaltung einer für das Geſamtwohl nothwendigen Klaſſe unentbehrlich ſind, erſcheinen hiernach als berechtigt, ſelbſt wenn ſie der übrigen Bevölkerung unmittelbar Opfer auferlegen ſollten.

[1] Kozak a. a. O. S. 202. [2] Ebd. S. 72.

ſo treffend gezeichnet hat, um ſofort des großen Unterſchiedes habhaft zu werden, der zwiſchen atomiſtiſchem Individualismus und chriſtlicher Lehre beſteht.

Der Individualismus iſt nichts als eine allgemeine Negation. Jeder darf hier „ſeiner Gewiſſensfreiheit und individualiſtiſchen Forſchung, ſeiner eigenen Moral und ſeinem beliebigen contractlichen Rechte, endlich ſeiner ungehinderten freien Erwerbsthätigkeit nachhängen“[1]. Indem die liberale Philoſophie die Idee einer abſoluten, ſchrankenloſen Freiheit und Gleichheit von dem „prähiſtoriſchen“, willkürlich erdichteten „Naturzuſtande“ auf die ſtaatliche Geſellſchaft übertrug, konnte ihr insbeſondere der Staat lediglich als eine materielle Aggregation, als eine Zahl, als eine Summe freier und gleicher Atome erſcheinen, ohne innern organiſchen Zuſammenhang, einzig durch Majoritätsbeſchlüſſe und Gewalt beherrſcht.

Es war eben nicht das Individuum, wie es heute wirklich exiſtirt, ſondern wie es angeblich in dem „Naturzuſtande“ geweſen ſein ſoll, das abſtract gedachte, beſſer geſagt: das durch willkürliche Abſtraction verſtümmelte Individuum, welches ein Rouſſeau zum Ausgangspunkte ſeiner Staatsphiloſophie gemacht hatte.

Anders die chriſtliche Philoſophie. Auch ſie geht bei der ſpeculativen Ergründung des ſtaatlichen und geſellſchaftlichen Lebens zwar in letzter Inſtanz von dem Individuum aus, aber von dem Individuum, wie es in der Wirklichkeit ſich unſern Augen darſtellt, von dem ganzen, concreten, hiſtoriſchen Individuum, unter Anerkennung und Berückſichtigung der in die individuelle Natur vom Schöpfer geſenkten ſocialen Bedürfniſſe und Triebe und der auf dem Individuum kraft göttlichen Rechtes ruhenden und um der Erreichung des ewigen Zieles willen zu erfüllenden ſocialen Pflichten.

---

[1] Kozak a. a. O. S. 74.

Wenn ihr daher auch der Staat mit Rückſicht auf das höchſte und ewige Ziel des Menſchen als dienendes Mittel gilt, und wenn ſie auch in dem Gemeinwohle der Bürger Grund und Zweck des Staates erblickt, ſo weiß ſie doch andererſeits nichts von abſolut freien Individuen. Alle individuelle Willkür wird beſchränkt durch das höhere Recht der Geſamtheit, und alle rein irdiſchen, mit dem Gemeinwohle collidirenden Privatintereſſen müſſen geopfert werden.

7. So iſt alſo für den chriſtlichen Denker der Staat mehr als eine bloße Erfindung der Noth oder der Geſchicklichkeit, mehr als ein willkürliches Vertragswerk, eine Actiengeſellſchaft, ein nothwendiges Uebel, ein mit der Zeit überwindbares Gebrechen. Er ſieht in ihm einen nothwendigen, von Gott geforderten Zuſtand, ein Vermögen, eine natürliche Ausſtattung der Menſchheit, welche die Gattung zur Vollendung zu führen beſtimmt war, aber auch eine urſprüngliche, von Gott gewollte Ordnung, mit einer durch ihren Begriff, ihr Weſen, ihren Zweck geforderten Gliederung[1], kein bloßes Nebeneinander und Durcheinander freier und gleicher Atomindividuen.

Das harmoniſche Ineinandergreifen der einzelnen Beſtandtheile, die Intereſſengemeinſchaft, das Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit, die pflichtmäßige Unter- und Ueberordnung, all dieſe Bande umſchlingen die Glieder der ſtaatlichen Geſellſchaft. „Es ſind wirkliche Bande, inſofern ſie den Menſchen mit ſeinesgleichen nach Art organiſcher Gliederung zu lebensfähigen höhern Einheiten verbinden, worin die Einzelindividuen gewiſſermaßen als elementare Beſtandtheile zum Ganzen ſich verhalten; aber es ſind ſittliche Bande, inſofern ſie der perſönlichen Würde des Vernunftweſens keinen Eintrag thun, indem ſie die individuelle Freiheit nach einer Seite hin zu Gunſten der organiſchen Einheit zwar binden, aber ohne ſie wirklich zu ſchädigen, ja vielmehr dieſelbe zum Entgelt für den ſcheinbaren Abbruch mit unvergleichlich höhern Intereſſen bereichern. So tritt die aus der ſocialen Menſchennatur hervorgehende geſellſchaftliche Verbindung gewiſſermaßen als ein analoges (als ein ähnliches, nicht gleiches) Gebilde in die Reihe der natürlichen Organismen und iſt ein beredtes Zeugniß für die herrliche Einheit im göttlichen Schöpfungs- und Ordnungsplane. Aber ſie unterſcheidet ſich von allen organiſchen Weſen der Sinnenwelt als ſittlicher Organismus und bildet als ſolcher für ſich eine eigene Ordnung."[1]

---

[1] Dahlmann, Politik S. 1.

---

[1] Th. Meyer S. J., Die Arbeiterfrage (Freiburg 1891) S. 44. Auch Ihering (a. a. O. I, 13) warnt vor der Uebertreibung des Vergleiches mit den Organismen der Pflanzen- und Thierwelt: „Dieſe Bezeichnung ‚organiſch‘ und ‚naturwüchſig‘ iſt heutzutage eine ſehr beliebte, aber nicht ſelten iſt ſie ein prunkendes Aushängeſchild, hinter welchem ſich eine mechaniſche (!) Behandlungsweiſe verbirgt." — Ahrens (Juriſt. Encyklopädie S. 55) hebt kurz und treffend das Vergleichungsmoment zwiſchen den ſittlichen und phyſiſchen Organismen hervor, indem er ſchreibt: „Organiſch nennen wir die in der Einheit eines Ganzen . . . gegebene Wechſelbeſtimmung aller Theile und Verhältniſſe." Die Art und Weiſe ſowie das Maß dieſer Wechſelbeſtimmung und Abhängigkeit des Theiles von dem Ganzen iſt ſehr verſchieden in den phyſiſchen und ſittlichen Organismen. In den phyſiſchen Organismen iſt alles durch die allgemeinen Geſetze des Naturlaufes beſtimmt, in den ſittlichen dagegen bildet die Natur der vernünftigen und freien Menſchenſeele ein alle Beziehungen mitbedingendes und geſtaltendes Element (Lotze, Mikrokosmos I, 200), und derſelbe Menſch, der ſich hier als Glied und Beſtandtheil einem höhern Ganzen eingefügt findet, erkennt ſich zugleich als Selbſtzweck, als Zielpunkt alles deſſen, was die Natur- und Menſchenwelt ausmacht. — Nach dem Geſagten wird es wenig befriedigen können, wenn Dietzel von einem doppelten „ethiſchen" Grundprincip „des ſocialen Seinſollens" redet und dieſe beiden Principien dann alſo näher beſtimmt: „Das Socialprincip das iſt der Satz, daß die Geſellſchaft oberſter Zweck ſein ſoll, das Individuum nur dienendes Mittel für ihre Zwecke, Organ des ‚ſocialen Körpers‘, wie das Glied

4. Staat und Geſellſchaft.

1. Ebenſoſehr wie die Lehre vom jenſeitigen Ziele des einzelnen Menſchen wurde die als ſelbſtändige und vollkommene Geſellſchaft neben dem Staate beſtehende Kirche eine feſte Schutzwehr der bürgerlichen Freiheit.

Nicht durch die Gnade eines ſterblichen Monarchen, vielmehr von dem ewigen Könige ſelbſt, von Jeſus Chriſtus, dem eingeborenen Sohne Gottes, beſitzt die Kirche ihren Auftrag, ihre weſentliche Geſtaltung, ihre unveräußerlichen Rechte. Er, der von ſich ſagen konnte: „Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden", derſelbe Gottesſohn hat auch ſeine Apoſtel hinausgeſendet in alle Welt, zu lehren alle Völker.

Gott iſt der Herr ſeiner Ehre. Wäre die Kirche nach göttlichem Willen lediglich Nationalkirche, ſie hätte kein Recht, über die Grenzen der Nation hinauszugehen, und keinen Anſpruch auf Gehör außerhalb des Staates, für den ſie gegründet wurde. Nun aber ſendet Chriſti Wort ſie in alle Welt, zu aller Creatur. Die Sprachen der Völker, die Grenzen der Länder verlieren vor der chriſtlichen Wahrheit ihre ſcheidende, trennende Kraft. Die Kirche durchbricht ſie. Sie hat ein unveräußerliches Recht auf alle Völker kraft göttlichen Auftrages; denn alle ſollen Gott dienen, ſeinen Namen preiſen und ſo zum Heile gelangen. Mögen irdiſche Mächte unter

---

Organ des phyſiſchen." „Das Individualprincip das iſt der Satz, daß das Individuum — jedes Individuum als ‚gleichwerthig' jedem andern gedacht — oberſter Zweck ſein ſolle, die geſellſchaftliche Organiſation dienendes Mittel für ſeine Zwecke" (Zeitſchr. für Literatur und Geſchichte der Staatswiſſenſchaften, von Dr. Kuno von Frankenſtein [Leipzig 1893], S. 3). Das ſind nicht die „Grundprincipien des ſocialen Seinſollens", nicht „das höchſte ethiſche Gebot", ſondern ſehr unethiſche Extreme, kein Socialprincip oder Individualprincip, ſondern das ſocialiſtiſche und das individualiſtiſche Princip.

dem heuchleriſchen Deckmantel einer erlogenen Freiheit und Aufklärung mit Politik und verächtlichen Ränken der Kirche den Lebensnerv durchſchneiden, oder mögen ſie mit der Vollwucht brutaler Gewalt in einem Meer von Blut ſie erſticken wollen, die Kirche ſetzt ihren Siegeslauf unbekümmert um kaiſerliche Edicte und rechtswidrige Staatsgeſetze fort, bis eine Welt erobert iſt für den, der ſie mit all den Rechten und der Vollgewalt ausgeſtattet, mit denen ihn der Vater geſandt hatte.

Hätte die Kirche die unerſchütterliche Ueberzeugung nicht bewahrt, daß zwar auf weltlichem Gebiete dem Kaiſer Gehorſam geſchuldet werde, daß ſie aber in Erfüllung ihrer göttlichen Aufgabe vom Staate unabhängig ſei, — das Chriſtenthum wäre niemals zur Herrſchaft gelangt. Die Organe des Staates hatten ja Chriſtus ans Kreuz geſchlagen und die Arena mit dem Blute der Martyrer getränkt. Nicht durch die Macht des Staates iſt das Chriſtenthum gegründet worden, ſondern durch die Leiden und Opfer, die es im Kampfe mit dem heidniſchen Staatsabſolutismus getragen und gebracht hatte.

2. Abgeſehen von der geſchichtlichen Thatſache, daß die Kirche unabhängig vom Staate, ja im Widerſpruche mit der Staatsgewalt, kraft göttlichen Rechtes, zur Exiſtenz gelangt iſt, bekunden auch ihre innere Organiſation, ihr Zweck, ihre Mittel die ihr zuſtehende Souveränität.

Die Kirche iſt ebenſogut wie der Staat eine vollkommene Geſellſchaft[1]. Sie hat einen ihr eigenthümlichen, ſelbſtändigen Zweck und beſitzt in ſich alle jene Mittel, die zur

---

[1] Ueber die Kirche als vollkommene Geſellſchaft, ihr Verhältniß zum Staate, ihren ſegensreichen Einfluß auf das ſtaatliche Leben vgl. Encyklika Leos XIII. „Immortale Dei“ (1885). Offic. (Herderſche) Ausgabe S. 6 (7). 12 (13) ff. Encykl. „Praeclara gratulationis“ (1894) S. 24 (25) f. 30 (31) ff. Encykl. „Sapientiae christianae“ (1890) S. 12 (13) f. 32 (33) ff. 36 (37) ff. Ebenfalls die päpſtlichen Schreiben an die Biſchöfe Preußens, Bayerns u. ſ. w.

Erfüllung ihrer weſentlichen Aufgaben unentbehrlich ſind. Auf ihrem Gebiete iſt die Kirche darum ſouverän. Wäre dieſe Souveränität nur das Product einer jahrhundertelangen hiſtoriſchen Entwicklung, ſo müßte der Staat dieſelbe heute als zu Recht beſtehend anerkennen[1]. Aber ſie iſt mehr als ein Product der Geſchichte. Beſitzt ſie ja doch ihre tiefſten Fundamente in dem Willen des höchſten ſocialen Königs, Jeſu Chriſti, dem auch der Staat ſich unterwerfen muß. Nicht die weltlichen Fürſten hat der göttliche Erlöſer mit der Regierung ſeiner Kirche betraut, ſondern Petrus und die Apoſtel nach dem unzweideutigen Worte der Heiligen Schrift. Ebenſo erhellt die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate theils aus der Univerſalität der kirchlichen Sendung an alle Völker, theils aus dem übernatürlichen Charakter ihres Zweckes und der ſpecifiſch kirchlichen Mittel.

Vom Standpunkte der Vernunft, der Offenbarung, der Geſchichte aus wird daher jede Unterordnung der Kirche unter die ſtaatliche Gewalt oder gar die Einfügung der Kirche als eines Theiles in den ſtaatlichen Organismus mit aller Entſchiedenheit zurückgewieſen werden müſſen. Wo immer der Staat gleichwohl ſeine materielle Macht zur Knebelung der phyſiſch ſchwächern Kirche benutzen wollte, hat dieſe Revolution von oben auf die Dauer den Staat mehr geſchädigt als die Kirche[1].

---

[1] Ganz beſonders gilt das für die abendländiſchen Staaten. Noch bevor einer der heutigen abendländiſchen Staaten beſtand, hat die chriſtliche Kirche als eine vollkommene, in ihrem Bereiche ſouveräne Geſellſchaft gelebt und gewirkt. Selbſt Herder geſtand: „Wenn alle chriſtlichen Kaiſer-, Königs-, Fürſten- und Ritterſtämme ihre Verdienſte vorzeigen ſollten, durch welche ſie ehemals zur Herrſchaft der Völker gelangten, ſo darf der Dreigekrönte in Rom, auf den Schultern unkriegeriſcher Prieſter getragen, ſie alle mit dem heiligen Kreuze ſegnen und ſagen: ‚Ohne mich wäret ihr nicht geworden, was ihr ſeid'" (Ideen zur Geſchichte der Menſchheit IV [Stuttgart 1828], 108).

3. Wie die Kirche auf geiſtlichem Gebiete volle Souveränität kraft göttlichen Rechtes beanſprucht und beanſpruchen muß, ſo läßt ſie doch andererſeits die Souveränität des Staates auf weltlichem Gebiete unverkürzt beſtehen[2].

---

[1] Von der chriſtlichen Auffaſſung entfernt ſich Hinſchius, wenn er ſagt (Allgem. Darſtellung der Verhältniſſe von Staat und Kirche, in Marquardſens Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart I [Freiburg 1887], 187 ff.): Das Mittelalter „kannte nur eine über die einzelnen Staaten hinausgehende univerſelle Kirche, welche ſouverän und unabhängig von der ſtaatlichen Gewalt ihre Verhältniſſe regelt. Daher trat ihr Recht dem weltlichen Rechte der einzelnen Staaten ſelbſtändig gegenüber. Nach der modernen Auffaſſung aber iſt die Kirche nicht ſouverän. Für die Regelung der äußern Verhältniſſe des menſchlichen Zuſammenlebens iſt der Staat die höchſte Macht, jede andere iſt ihm unterthan. Soweit eine oder mehrere Kirchen als organiſirte Gemeinſchaften innerhalb des Staates ſtehen, ſind ſie ſeiner Souveränität unterworfen und nehmen ihm gegenüber nur die Stellung von Corporationen ein. Das Recht der einzelnen Kirchen iſt daher das Recht von im Staate beſtehenden Corporationen und bildet einen Theil des ſtaatlichen oder ſtaatlich anerkannten Geſellſchaftsrechtes." Man vergleiche Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 27 ff.

[2] So ſchreibt z. B. Papſt Gelaſius an den Kaiſer Anaſtaſius: Quantum ad ordinem publicae (i. e. civilis) disciplinae cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religiosi antistites. — Ebenſo Gregor der Große: Quemadmodum Pontifex introspiciendi in palatium potestatem non habet, . . . sic nec Imperator etc. — Vgl. ferner Decret. Gregor. l. 2, tit. 28, c. 7. Phillips, Kirchenrecht III, § 129. Hergenröther, Kathol. Kirche u. chriſtl. Staat S. 373 ff. 398 ff. — Man hat mit wahrem Bienenfleiße die Decrete der Päpſte, mehr noch die Schriften der Canoniſten durchſtöbert, um nachzuweiſen, daß die chriſtliche Kirche ſich eine politiſche Oberhoheit über den Staat angemaßt habe. Der Erfolg entſprach den Bemühungen keineswegs. Man fand eine Reihe zum Theil hyperboliſcher Ausdrücke und Bilder,

Es iſt nicht die Aufgabe der Kirche, den Staat politiſch zu beherrſchen, neue Staaten ins Leben zu rufen, beſtehende aufzuheben. Beide Geſellſchaftsformen führen ſich auf göttliche Anordnung zurück, die Kirche auf die poſitive, chriſtliche Offenbarung, der Staat auf das natürliche Gottesrecht. Beide ſind in ihrer Exiſtenz, ihren Mitteln, ihrem Zweck weſentlich verſchiedene Geſellſchaftsformen, unabhängig voneinander, eine jede in ihrer eigenen Sphäre vollkommen ſelbſtändig.

Indem aber die chriſtliche Kirche „mit ihrer Lehre und Gnade die Herrſcher und Völker erleuchtet, ihre ſittlichen Begriffe reinigt, ihre Auffaſſung von dem Ziel des Menſchenlebens vertieft, begründet ſie auch eine neue Rechts- und Staatsordnung und ein neues Verhältniß dieſer zu der religiöſen Ordnung und Autorität. Dieſe beiden Momente bedingen ſich gegenſeitig. In demſelben Maße, als die ſittlich-religiöſen Grundſätze des Chriſtenthums in dem Staatsrechte zur Geltung kamen, gelangte auch die Autorität der Kirche in dieſem Gebiete zur Geltung, und umgekehrt bildete das chriſtliche Staatsrecht in demſelben Maße ſich aus, als die Autorität der Kirche, insbeſondere des Oberhauptes derſelben, zur Anerkennung gelangte. Dieſer Zuſammenhang zeigt ſich, wie in

---

die ebenſogut von jener moraliſchen Oberhoheit der Kirche und ihrer indirecten Gewalt über das Zeitliche verſtanden werden können. Eine unmittelbar politiſche Herrſchaft hat die Kirche nur beanſprucht, ſoweit dieſelbe ihr völkerrechtlich zuſtand. Wohl aber hat dieſelbe die ihr als Kirche zuſtehende moraliſche Theokratie mit aller Entſchiedenheit geltend gemacht, wie ſich eine ſolche aus der einfachen Thatſache des übernatürlichen Zieles für den Menſchen und der göttlichen Stiftung der Kirche für jeden logiſch denkenden Geiſt von ſelbſt ergibt. — Wir bemerken übrigens ausdrücklich, daß wir keineswegs alle Ausführungen einzelner Canoniſten billigen können, ſofern ſie etwas anderes ſein ſollen als Verſuche einer mehr oder minder geſchickten Formulirung der moraliſchen Theokratie und ihrer praktiſchen Conſequenzen für das weltliche Gebiet.

der Ausbildung des chriſtlichen Staatsrechtes, ſo auch in deſſen Rückbildung. In dem Maße, als die Stellung des Papſtthums in der Staatenordnung Europas erſchüttert wurde, ward auch das europäiſche Staatsrecht entchriſtlicht“[1]. Gerade in dieſer moraliſchen Unterordnung des Staates unter die Kirche beſteht das ſpecifiſche Merkmal einer chriſtlichen Ordnung der ſtaatlichen Geſellſchaft. „Die Geſellſchaft iſt chriſtlich, wenn ſie unter der (moraliſchen) Directive der Kirche ſteht. Der Staat iſt chriſtlich, ſofern er als Product der natürlichen, menſchlichen Entwicklung durch den Einfluß der chriſtlichen Religion und die Leitung ihrer Autorität in einer übernatürlichen Weiſe gehoben, geheiligt und geweiht wird.“[2] Umgekehrt verliert der Staat in demſelben Maße ſeinen chriſtlichen Charakter, als er die Kirche, d. i. die übernatürliche, der Menſchheit geiſtige Intereſſen wahrnehmende, auf das ewige Ziel gerichtete Geſellſchaft und Autorität bei ſeinen Geſetzen und Handlungen nicht mehr berückſichtigt.

4. Man mag in der praktiſchen Anerkennung der Kirche als der gottbeſtellten Hüterin des Sittengeſetzes, als einer Säule und Grundfeſte der Wahrheit eine Beſchränkung der ſtaatlichen Freiheit erblicken wollen. Immerhin iſt es keine andere Beſchränkung, als wie ſie jeder andere Menſch durch das chriſtliche Sittengeſetz erfährt, — eine Eindämmung der Willkür, aber keine Beſchränkung der Souveränität, die nie und nimmer das Unſittliche, das Ungerechte, das Unchriſtliche zu ihrem Inhalte haben kann.

Es iſt eine Beſchränkung, wie ſie durch den ſittlichen Charakter des Staates und die ſittliche Pflicht ſeiner Lenker gefordert wird. Will der Staat in der That eine ſittliche Anſtalt freier Menſchen ſein, dann muß er auch die Vollgewalt

---

[1] Staatslexikon der Görres-Geſellſchaft Bd. II (Freiburg 1892), Art. „Chriſtliche Geſellſchaft“ von P. L. Haffner, S. 1242.

[2] Staatslexikon der Görres-Geſellſchaft a. a. O. S. 1243.

Gottes über das Menſchengeſchlecht anerkennen und im eigenen Bereiche zur Geltung kommen laſſen, dann muß er die der Kirche von Gott verliehenen Rechte und Machtbefugniſſe achten und ſeine eigenen Einrichtungen ſo treffen, daß ſie den Aufgaben der Kirche, dem Inhalte der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre zum allermindeſten nicht widerſprechen[1].

Es iſt endlich eine Beſchränkung, ohne welche die Grundlagen der ſtaatlichen Ordnung nothwendig erſchüttert werden. Oder muß nicht eine gegen Gott rebelliſche Staatsgewalt mit Recht fürchten, daß die Bürger auch der ſtaatlichen Obrigkeit den Gehorſam kündigen? Wie kann von einem Geſetze oder gar von der „Majeſtät“ des Geſetzes da die Rede ſein, wo es ſich um Mißachtung der Rechte Gottes handelt? Darf überhaupt ein rein menſchliches Geſetz wahre „Majeſtät“ für ſich in Anſpruch nehmen — was wir durchaus nicht beſtreiten wollen —, ſo entlehnt es dieſelbe einzig und allein von der göttlichen Majeſtät und beſitzt ſie darum auch nur ſo weit, als ſein Inhalt in Uebereinſtimmung bleibt mit dem göttlichen Naturrechte und dem poſitiven Geſetze der Offenbarung.

---

[1] Nicht ohne Intereſſe iſt eine diesbezügliche Aeußerung des „Philoſophen des Unbewußten“. In ſeiner Schrift „Ueber Religion und Chriſtenthum“ ſagt E. v. Hartmann: „Die uns geläufige Forderung, den Patriotismus über die Religioſität, die Staatsgeſetze über die Kirchengeſetze zu ſtellen, beweiſt aufs deutlichſte, daß die chriſtliche Schätzung des Diesſeits und Jenſeits in unſerem Bewußtſein eine directe Umkehrung erfahren hat, daß wir die weltliche Zweckmäßigkeit über die Sorge für die ewige Seligkeit ſtellen, was wiederum nur möglich iſt bei eingeriſſenem Unglauben an die chriſtlichen Verheißungen und Drohungen für die Ewigkeit der unſterblichen Seele nach Abſtreifung des Leibes, ſowie an die Wirkſamkeit der von der Kirche geſpendeten Gnadenmittel. Soweit wir noch nicht geradezu mit der Kirche und Religion gebrochen haben, iſt ſie doch das Aſchenbrödel bei uns geworden, das den bevorzugten weltlichen Schweſtern nachſtehen muß. . . . Wir wundern uns, wie man die Anhänglichkeit an die die Religion repräſentirende Kirche über die Anhänglichkeit an das irdiſche Vaterland ſetzen könne, und es fällt uns gar nicht ein, wie total irreligiös im chriſtlichen Sinne man ſein muß, um ſich darüber gar wundern zu können!“

Wie Gott und der Kirche, ſo erſcheint der Staat nicht minder den eigenen Staatsangehörigen gegenüber durch die Pflicht der Gerechtigkeit verbunden, der chriſtlichen Kirche in Ausübung ihrer Sendung keine Hinderniſſe zu ſetzen, vielmehr dieſelbe nach Kräften zu ſchützen und zu unterſtützen.

Der Staat iſt eben keineswegs jenes abstracte Ding, zu dem ihn die Doctrinäre ſpäterer Jahrhunderte gemacht haben. Er gehört zu den allerrealſten Dingen unter dem Monde, beſteht aus dieſen beſtimmten Provinzen, Gemeinden, Familien, aus dieſer concreten Obrigkeit, dieſen beſtimmten Bürgern. So gut wie der Staat die ganze Perſönlichkeit ſeiner Bürger anerkennen und ſchützen muß, ebenſoſehr muß er auch auf den chriſtlichen Charakter jener Perſönlichkeiten Rückſicht nehmen. Er darf in ſeinen Bürgern nicht den Menſchen von dem Chriſten trennen. Der Staat kann nie zu ſeinen Bürgern ſprechen: „Ich gewährleiſte euch eure allgemeinen Menſchenrechte und betrachte euch bloß als Menſchen. Was ihr außerdem ſeid, euer Stand, euer Rang, eure Religion, das geht mich nichts an, das ignorire ich.“ Vielmehr können die Bürger von Rechts wegen wirkſamen Schutz ihrer chriſtlichen Ueberzeugung und volle Freiheit für die Bethätigung des kirchlichen Lebens verlangen.

5. Die Lehre von der Kirche als einer freien, unabhängigen, vollkommenen Geſellſchaft neben dem Staate wurde für das philoſophiſche und praktiſche Staatsrecht von ganz unermeßlicher Bedeutung. Ja wir ſtehen nicht an zu behaupten, daß an dem Tage, an welchem das Kreuz zum erſtenmal auf der Stirn des Cäſars erglänzte und die chriſtliche Kirche in ihren göttlichen Rechten Anerkennung gefunden hatte, die Freiheit der Völker geboren wurde.

Wie die durch das Chriſtenthum vermittelte klarere, beſtimmtere Erfaſſung des jenſeitigen Zieles als allgemeinen Menſchheitszweckes weſentlich dazu beigetragen hatte, das richtige Verhältniß von Staatszweck und Individualzweck, Staatswohl, Gemeinwohl und Individualwohl feſtzuſtellen, wie ſie dem individuellen Leben der Menſchen zwar keine vollſtändige, aber doch eine gerade in ihrer Mäßigung höchſt werthvolle Unabhängigkeit vom Staate auch für das diesſeitige Leben und irdiſche Streben geſichert hatte, — ſo mußte andererſeits die Erkenntniß, daß die ſtaatlichen Beziehungen nur einen Theil der ſocialen Beziehungen der Menſchen untereinander darſtellen, und nicht einmal den wichtigſten Theil, neues Licht über die geſamte Geſellſchaftslehre verbreiten.

Die ſtaatliche Ordnung konnte nun nicht mehr als das einzige ſociale Band der Menſchen untereinander gelten, die Staatsgewalt nicht als die einzige ſociale Macht auf Erden, welcher der Menſch zu gehorchen hatte. Der Staat war nicht mehr die Geſellſchaft ſchlechthin, d. h. alle Geſellſchaft, ſondern nur eine Geſellſchaftsform, — innerhalb der natürlichen Geſellſchaftsformen zwar die höchſte, aber mit dieſen allen in moraliſcher Unterordnung unter die in der chriſtlichen Kirche verkörperte, übernatürliche Geſellſchaft.

Die Wahrheit, daß der Staat nicht das ganze geſellige Leben begründet, ſondern daß er ebenſo, wie er die mit der individuellen Natur gegebenen Zwecke, Kräfte und Fähigkeiten anerkennen, ſich entwickeln und bethätigen laſſen muß und darum die individuelle Initiative und Selbſtthätigkeit nicht durch eine alles abſorbirende Staatsleitung vollſtändig verdrängen darf, ſo auch die von der Natur gegebenen oder durch freies Ermeſſen begründeten geſelligen Beziehungen und ſocialen Geſtaltungen an und für ſich achten, kräftig ſchützen und eifrig fördern muß, — dieſe durch die chriſtliche Lehre ins hellſte Licht gerückte Wahrheit wurde zu einem der oberſten und bedeutſamſten Leitſätze der geſamten chriſtlichen Geſellſchaftslehre.

6. Der Staat gilt unter den natürlichen Geſellſchaften als die höchſte, aus dem menſchlichen Gemeinſchaftsleben hervorragende Geſellſchaftsform. Allein er iſt nicht die einzige natürliche Geſellſchaftsform. Das geſellige Leben des Menſchen erſchöpft ſich nicht einmal für die natürliche Ordnung in dem ſtaatlichen Leben. Neben und in dem Staate ſteht als natürliche Geſellſchaft für einen engern Kreis von Perſonen die Familie. Sie iſt die innigſte und zugleich die urſprünglichſte Geſellſchaft. Ihre Rechte ſind älter und heiliger als alle Rechte des Staates. Iſt ja doch der Staat nichts anderes als eine natürliche Vereinigung mehrerer oder vieler Familien zum Zwecke des gemeinſamen Wohles durch Mittel, zu denen die Kräfte der einzelnen Familien nicht ausreichen. Der Staat ſoll dieſe Kräfte ergänzen, ihre Bethätigung unter Umſtänden beſchränken, wenn das Gemeinwohl dies wirklich fordert; aber es ſteht ihm keineswegs zu, die Familie ihrer natürlichen Aufgaben zu berauben, ſie in Erfüllung derſelben zu behindern. „Die Familie, die häusliche Geſellſchaft, iſt eine wahre Geſellſchaft mit allen Rechten derſelben, ſo klein immerhin dieſe Geſellſchaft ſich darſtellt; ſie iſt älter als jegliches andere Gemeinweſen, und deshalb beſitzt ſie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugniſſe und Pflichten“, ſagt Leo XIII.[1] „Wie der Staat, ſo iſt auch die Familie im eigentlichen Sinne eine Geſellſchaft, und es regiert ſelbſtändige Gewalt in ihr, nämlich die väterliche. Innerhalb der von ihrem nächſten Zwecke beſtimmten Grenzen beſitzt demgemäß die Familie zum wenigſten die gleichen Rechte wie der Staat, in Wahl und Anwendung jener Mittel, die zu ihrer Erhal-

---

[1] Encyklika „Rerum novarum“ vom 15. Mai 1891. Officielle (Herderſche) Ausgabe S. 18 (19).

tung und ihrer berechtigten freien Bewegung unerläßlich ſind. Wir ſagen: zum wenigſten die gleichen Rechte. Denn da das häusliche Zuſammenleben ſowohl der Idee als der Sache nach früher iſt als die bürgerliche Gemeinſchaft, ſo haben auch ſeine Rechte und ſeine Pflichten den Vortritt, weil ſie der Natur näher ſtehen. Das Leben in der Staatsgemeinſchaft muß dem Individuum und der Familie zu einem wünſchenswerthen Gute gemacht werden. Wenn nun aber Individuum und Familie, nachdem ſie im Verbande der ſtaatlichen Geſellſchaft ſind, ſeitens der letztern nur Schädigung finden ſtatt Nutzen, nur Verletzung des ureigenen Rechts ſtatt Schutzes, ſo würde der Staatsverband eher als Gegenſtand der Abneigung und des Haſſes erſcheinen denn als ein begehrenswerthes Gut. Ein großer und gefährlicher Irrthum liegt alſo in dem Anſinnen an den Staat, als müſſe er in das Innere der Familie, des Hauſes eindringen. Allerdings, wenn ſich eine Familie in äußerſter Noth und in ſo verzweifelter Lage befindet, daß ſie ſich in keiner Weiſe helfen kann, ſo iſt es der Ordnung entſprechend, daß ſtaatliche Hilfeleiſtung eintrete; die Familien ſind eben Theile des Staates. Ebenſo hat die öffentliche Gewalt einzugreifen, wenn innerhalb der häuslichen Mauern erhebliche Verletzungen des gegenſeitigen Rechtes geſchehen: Uebergriffe in Schranken weiſen und die Ordnung herſtellen, heißt dann offenbar nicht Befugniſſe der Familie und der Individuen an ſich reißen; der Staat befeſtigt in dieſem Falle die Befugniſſe der Einzelnen, er zerſtört ſie nicht. Allein an dieſem Punkte muß er Halt machen, über obige Grenzen darf er nicht hinaus, ſonſt handelt er dem natürlichen Rechte entgegen. Die väterliche Gewalt iſt von Natur ſo beſchaffen, daß ſie nicht zerſtört, auch nicht vom Staate an ſich gezogen werden kann; ſie weiſt eine gleich ehrwürdige Herkunft auf wie das Leben des Menſchen ſelbſt. ‚Die Kinder ſind‘, um mit dem hl. Thomas zu ſprechen, ‚gewiſſermaßen ein Theil des Vaters‘; ſie ſind gleichſam eine Entfaltung ſeiner

Perſon. Auch treten ſie in die ſtaatliche Gemeinſchaft, wenn man im eigentlichen Sinne reden will, nicht ſelbſtändig, nicht als Individuen ein, ſondern vermittelſt der Familiengemeinſchaft, in welcher ſie das Leben empfangen haben. Aus eben dieſem Grunde, weil nämlich die Kinder ‚von Natur einen Theil des Vaters bilden, ſtehen ſie‘, nach den Worten des heiligen Lehrers, ‚unter der Sorge der Eltern, ehe ſie den Gebrauch des freien Willens haben‘ [1]. Das ſocialiſtiſche Syſtem alſo, welches die elterliche Fürſorge beiſeite ſetzt, um eine allgemeine Staatsfürſorge einzuführen, verſündigt ſich an der natürlichen Gerechtigkeit und zerreißt gewaltſam die Bande der Familie.“ [2]

7. Uebrigens iſt es nicht bloß das Syſtem des ſocialiſtiſchen Zukunftsſtaates, gegen welches ſich dieſer Vorwurf richtet. Er trifft mit voller Wucht nicht minder die Verirrungen des modernen Staates auf dem Gebiete des Schulweſens.

Es liegt uns ferne, beſtreiten zu wollen, daß der Staat ein berechtigtes Intereſſe an der Bildung des Volkes und des Volksbewußtſeins, namentlich an der Pflege des Patriotismus habe. Wir können uns daher auch nicht zu der Anſicht bekennen, daß dem Staate gar keine Rechte in Bezug auf die Schule zugeſtanden werden dürften. Aber von dem berechtigten Einfluß des Staates himmelweit verſchieden iſt die abſolutiſtiſche Beſchlagnahme der Schule durch den Staat, das ſtaatliche Schulmonopol.

Ein Doppeltes hat die Schule zu leiſten: Unterricht in der Wahrheit und Erziehung zur Tugend. Daß beides geleiſtet werde, daran hat der Staat mit Rückſicht auf das Gemeinwohl zweifelsohne ein Intereſſe. Aber weder das eine noch das andere iſt er ſelbſt für ſich allein zu leiſten im ſtande, und darum wird die Schule nie und nimmer für den vorurtheilsfreien Beurtheiler als bloße Staatsanſtalt gelten können.

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 10, a. 12.

[2] Encyklika „Rerum novarum“ S. 20 (21) f.

Gewiß iſt der Staat eine Culturanſtalt im eminenten Sinne des Wortes: einmal, indem er alle nach außen hervortretenden, das ſociale Zuſammenleben ſtörenden oder entweihenden Uebertretungen des Sittengeſetzes, ganz beſonders aber alle ihrer Natur nach antiſocialen Auswüchſe der Barbarei, die Verbrechen, beſtraft und verhindert, die äußere Ordnung durch Geſetz und Zwangsmittel aufrecht erhält; ſodann auch poſitiv, inſofern er die materielle Cultur in ihrer Entwicklung ſchützt und fördert, ſowie den zur Wahrung der geiſtigen und ſittlichen Cultur berufenen Factoren durch äußere Mittel ſeine kräftige Unterſtützung leiht. Niemals aber vermag der Staat die tiefſten Grundlagen jeder wahren und vor allem der chriſtlichen Cultur durch ſich ſelbſt zu legen und zu hüten. Hier iſt er an die Mitwirkung einer höhern Culturanſtalt, der Kirche Chriſti, durch die Natur der Sache und das hiſtoriſche Recht gewieſen. Er muß anerkennen, daß die geoffenbarte Wahrheit, welche die unbeſtreitbare Domäne der kirchlichen Lehrgewalt bildet, zugleich die vor Irrthum ſchützende Norm, der oberſte Leitſtern aller menſchlichen Wiſſenſchaft, und daß ein Widerſpruch zwiſchen echtem natürlichen Wiſſen und übernatürlichem Glauben undenkbar iſt. Soweit alſo die Schule den Unterricht in der Wahrheit zu leiſten hat, unterſteht ſie dem von Gott, von Jeſus Chriſtus beſtellten Tribunale der Wahrheit. Inſofern ſie aber Erziehung zur Tugend erſtrebt, wird ſie ebenfalls an die Kirche gebunden ſein. War es ja doch die Kirche, und nicht der Staat, welche vom oberſten Herrn der Welt den Auftrag und damit das unveräußerliche Recht erhielt, die Völker zur Haltung der göttlichen Gebote anzuleiten.

Desgleichen darf der Staat nicht verkennen, daß die Natur die Eltern im Hinblick auf ihre Kinder mit dem

Recht und der Pflicht der Erziehung und daher auch des Unterrichtes, der als integrirenden Beſtandtheil der Erziehung ſich darſtellt, ausgeſtattet hat. Die Natur leitet Vater und Mutter an, für die Kinder zu ſorgen, und die Kinder, in ihrer Hilfsbedürftigkeit ſich an die Eltern zu wenden. Innerhalb der ſtaatlichen Ordnung bezeichnet ſie alſo die naturgemäßen Erzieher der Kinder, und ſie kann nicht zugleich dem Staate das Recht gewähren, die Kinder den Armen ihrer Eltern zu entreißen und in einer Weiſe zu erziehen, welche den berechtigten Wünſchen der Eltern widerſpricht. Die Familie iſt zwar dem Staate untergeordnet, aber ſie geht nicht in ihm auf. Ihre natürlichen Rechte und Pflichten bleiben. Hat ſie die natürliche Pflicht und das natürliche Recht, die Kinder zu erziehen, ſo darf der Staat ſie nicht verdrängen, ihr das Recht nicht nehmen, ebenſowenig wie er den einzelnen Bürger ſeiner natürlichen Rechte zu berauben oder an der Erfüllung ſeiner natürlichen Pflichten zu verhindern befugt iſt.

Die Grundſätze, an welchen die chriſtliche Geſellſchaftslehre im Hinblick auf das Schulweſen unbedingt feſthalten muß, ſind alſo kurz folgende:

Als Erziehungsbehörde in der natürlichen Ordnung gelten bezüglich ihrer Kinder die Eltern. Die Erziehungsbehörde der Menſchheit in übernatürlicher, d. h. chriſtlicher Ordnung iſt die Kirche Chriſti.

Das iſt ein unzweifelhaft richtiges Princip und der nothwendige Ausgangspunkt in dieſer ganzen Frage.

Die Erziehung in der natürlichen Ordnung wird von der Erziehung in der chriſtlichen Ordnung nicht aufgehoben, ſondern von dieſer vorausgeſetzt und in harmoniſcher Unterordnung zum höhern übernatürlichen Ziele informirt. Chriſtliche Eltern haben daher als ſolche die im Sacramente der Ehe von ſeiten der Kirche übernommene Miſſion, ihren Kindern zugleich mit der natürlichen die chriſtliche Erziehung zu vermitteln, letzteres aber als Mandatare und Organe der Kirche.

Für die „öffentliche“ Schule ergibt ſich hieraus als nothwendiges Corollar der Satz: Soweit die Schule Erziehungsanſtalt iſt, unterſteht ihre Zweckbeſtimmung und Leitung durchaus der obenerwähnten doppelten Erziehungsbehörde in dem bezeichneten Verhältniß. Ein ſtaatliches Schulmonopol mit Zwangsſchule, ferner eine Schule, welche ſich der kirchlichen Aufſicht entzieht oder gar den religiöſen Unterricht nicht einmal zur gebührenden Geltung gelangen läßt, entbehrt demnach durchaus jeder principiellen Unterlage. Der Staat hat die hier berechtigten Factoren zu unterſtützen und zu fördern oder zu ergänzen. Aber er darf nicht unter Verkennung fremden Rechtes gegen den Willen der zunächſt Verpflichteten und Berechtigten deren Functionen an ſich ziehen.

Höhere wiſſenſchaftliche und fachwiſſenſchaftliche Schulen, welche die formelle, natürliche und chriſtliche Erziehung vorausſetzen, ſind entweder ihrer Natur und Beſtimmung nach kirchliche Anſtalten, wie z. B. theologiſche Facultäten, Clericalſeminare u. dgl., oder ſie ſind allgemein wiſſenſchaftlich, bürgerlich, ohne directe Beziehung zur Religion. Im erſtern Falle unterſtehen ſie ſelbſtverſtändlich nur der Kirche; im letztern Falle unterſtehen ſie, wenn auch nicht der directen kirchlichen Leitung, ſo doch der Oberaufſicht der Kirche in Bezug auf Lehre und moraliſchen Einfluß auf die ſtudirende chriſtliche Jugend[1]. Ueberdies würde aber der Staat die Grenzen ſeiner

---

[1] „Indem wir von ganzem Herzen die intellectuellen Fortſchritte wünſchen,“ ſagt Balmes (Verm. Schriften II [Regensb. 1856], 121), „beeilen wir uns, hinzuzufügen, daß dieſe in die innigſte Verbindung mit der Moral und Religion treten müſſen. Es iſt dies das einzige Mittel, um die unglückſeligen Folgen zu vermeiden, welche heute über jene Völker kommen, bei denen der Fortſchritt des Geiſtes von dem der Immoralität begleitet iſt, bei denen in den Statiſtiken der Sitten=

Competenz unbedingt überſchreiten, wenn er irgendwie ein Monopol des höhern Unterrichtes für ſich in Anſpruch nähme.

Das ſind Folgerungen, die ſich aus der Wahrheit, daß der Staat nicht die einzige Geſellſchaft iſt und nicht allein für das Wohl der Menſchen zu ſorgen hat, daß es noch andere Geſellſchaften gibt, die zur Erfüllung ihrer Zwecke mit natürlichen und poſitiv göttlichen Rechten ausgeſtattet ſind, ganz von ſelbſt ergeben.

8. Auch für das wirtſchaftliche Leben der Völker iſt die Wahrheit, daß die eine Geſellſchaftsform, die wir Staat nennen, durchaus nicht das ganze geſellſchaftliche Leben der Bürger erſchöpft, gerade im gegenwärtigen Augenblicke von höchſter Bedeutung.

„Bei jedem civiliſirten Volke", ſagt Freiherr v. Hertling[1], „iſt die Unterordnung der Bürger unter die Centralgewalt zur Aufrechterhaltung von Sicherheit und Recht nicht die einzige Form des Gemeinlebens. Ueberall bilden ſich vielmehr innerhalb des Staates von demſelben unterſchiedene Lebenskreiſe. Denn der Staat iſt keine bloße Summe gleichwerthiger Einheiten, deren einigendes Band lediglich in der Unterwerfung unter das nämliche Oberhaupt oder in der Zugehörigkeit zu dem gleichen politiſchen Körper beſtände. Der Menſch iſt erſt in zweiter Linie Staatsbürger, und nur für einen kleinen Theil, für die Beamten, ſteht das tägliche Leben in unmittelbarer Beziehung zum Staate und ſeinen

---

loſigkeit und des Verbrechens die Perſonen, welche eine Schule beſuchten, weit zahlreicher ſind als die, welche keine Art von Unterricht empfangen." Das chriſtliche Ideal des öffentlichen Schulweſens will keine mißtrauiſche Scheidung von Religion und Wiſſenſchaft, ſondern fordert die lebendige innere Vereinigung und gegenſeitige Durchdringung nach Analogie des Uebernatürlichen und Natürlichen im Leben des einzelnen Chriſten.

[1] Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 3. Vgl. auch v. Hertling, Aufſätze und Reden (Freiburg 1884) S. 43 ff.

Aufgaben. Die Mehrheit bildet ſich aus den Bauern und Handwerkern, den Kaufleuten und Induſtriellen, den Unternehmern und Arbeitern, den Künſtlern, Gelehrten, Schriftſtellern und was man ſonſt noch von Arten der Beſchäftigung, des Berufs und der Lebensſtellung aufzählen mag. Gemeinſame Intereſſen führen die Einzelnen zu Gruppen zuſammen oder laſſen ſie von ſelbſt als zuſammengehörige Gruppen innerhalb des Staatsganzen erſcheinen. Aus den gemeinſamen Intereſſen und der gleichartigen Beſchäftigung erwächſt eine gleichartige Lebensweiſe, eine gemeinſame Sitte, eine übereinſtimmende Richtung und Farbe des Denkens und Fühlens. Es iſt zunächſt das Wirtſchaftsleben eines Volkes, welches völlig naturgemäß eine ſolche Gliederung entſtehen läßt, aber auch Zwecke geiſtiger Art können den Mittelpunkt abgeben, um welchen ſich auf Grund freier Vereinbarung größere oder kleinere Kreiſe zuſammenfinden. . . . Den Inbegriff aller dieſer Lebenskreiſe im Unterſchiede vom Staate, über deſſen Grenze einzelne derſelben nicht ſelten hinausragen, bezeichnet der Name Geſellſchaft in ſeiner modernen Ausprägung."

Das Wohlergehen der Staatsbürger beſteht keineswegs darin, daß eine ſtaatliche Behörde ſich in alles und jedes miſcht, es wird vielmehr vorzugsweiſe durch die geordnete Selbſtändigkeit, Initiative und Selbſtbethätigung jener engern ſocialen Gruppen und Corporationen bedingt, die innerhalb des Staatsganzen zur wirkſamen Vertretung und Verfolgung der eigenen Intereſſen ſich bilden oder gebildet werden.

Dieſer Wahrheit hatte das Mittelalter in ſegensreicher Weiſe praktiſche Geltung gewährt. Indem das Chriſtenthum einerſeits die trennenden Momente, welche der geſelligen Verbindung entgegentreten können: Selbſtſucht, Kleinlichkeit, Muthloſigkeit, Unthätigkeit, ſiegreich bekämpfte, andererſeits durch die ſtärkere Betonung der die Menſchen einigenden Bande, vor allem durch die Verkündigung des Geſetzes der Liebe, der ſocialen Annäherung die Wege bahnte, fand es zugleich in der charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit aller germaniſchen Völker, welche von jeher und überall das ungehinderte Aſſociationsrecht mit vollkommener Autonomie als das erſte Freiheitsrecht aller freien Männer in Anſpruch genommen hatten, einen feſten Halt und kräftige Unterſtützung[1]. So entſtand, durch die ſociale Triebkraft des Chriſtenthums befördert, jener wundervolle Kreis der reich organiſirten und mannigfach gegliederten berufsgenoſſenſchaftlichen Aſſociationen, welche, durch die ſtändiſche Organiſation zu einer höhern Einheit verbunden, dem Staate feſte Stütze und innern Halt gewährten, in der ſtaatlichen Geſellſchaft ihren natürlichen Abſchluß und Gipfel ſuchten und fanden. „Durch ſeine Innung war der Handwerker, durch ſeine Gilde der Kaufmann, durch ſeine Gemeinde der Bauer, durch ſeine geiſtliche Corporation der Geiſtliche in den Geſamtkörper eingefügt. Jeder befand ſich an ſeinem Platze und diente durch ſeine Berufsarbeit zunächſt dem engern Verbande, dem er angehörte, und hierdurch dem Ganzen.“ [1] Das Volk war in der That organiſirt. Eben dieſe berufsgenoſſenſchaftliche und ſtändiſche Organiſation aber bildete dann zugleich gewiſſermaßen das feſte Knochengerüſte für den Staat. „Heute dagegen ſind wir Flugſand, nicht Glieder eines Leibes.... Es liegt ja im Weſen der rein mechaniſch gefügten Bureaukratie, daß alles, was ſie ſchafft, nicht organiſcher Natur iſt, ſondern auf rein mechaniſche Ueber- und Unterordnung hinausläuft, bei der die untergeordneten Theile nur durch Zwang an der ihnen willkürlich angewieſenen Stelle feſtgehalten werden. Dieſe rein mechaniſche Schichtung entſpricht durchaus der ſocialen oder vielmehr unſocialen Entwicklung unſerer Zeit, die alle geſellſchaftlichen Organismen auflöſt und die Menſchen in die beiden Schichten der Armen und der Reichen zuſammen-

---

[1] Höchſt betrübend iſt die Art und Weiſe, wie mancherorts heutzutage dieſer weſentliche Beſtandtheil der bürgerlichen Freiheit mißachtet wird. „Der Vorwand des nöthigen Schutzes für die öffentlichen Intereſſen“, ſagt Leo XIII. (Encykl. „Rerum novarum“ S. 70 [71] ff.), „darf den Staat auf keine Weiſe zu Schritten verleiten, die irgend eine Ungerechtigkeit einſchließen. Denn ſtaatliche Geſetze und Anordnungen beſitzen innern Anſpruch auf Gehorſam nur, inſofern ſie der Vernunft und eben deshalb dem ewigen Geſetze Gottes entſprechen. Wir haben hier die mannigfachen Genoſſenſchaften, Vereine und geiſtlichen Orden im Auge, welche in früherer Zeit auf dem Boden der Kirche entſproſſen ſind, Gründungen der Kirche und der frommen Geſinnung ihrer Kinder. Wie viel Segen ſie gebracht haben, davon iſt die Vergangenheit bis auf unſere Tage Zeuge. Der ſittliche Charakter ihres Zweckes ſagt ſchon der bloßen Vernunft, daß ſie ein natürliches und unbeſtreitbares Recht des Beſtandes haben. Inſoweit ſie aber religiöſer Natur ſind, hat ausſchließlich die Kirche über ſie zu verfügen. Die Regierungen beſitzen keinerlei Rechte über ſie und ſind auch nicht bevollmächtigt, ihre äußere Verwaltung an ſich zu ziehen; ſie ſind ihnen im Gegentheil den Tribut der Achtung und des Schutzes ſchuldig; ſie haben die Pflicht, für dieſelben einzutreten, um gegebenen Falles Unrecht von ihnen abzuwehren. Leider haben Wir indeſſen, namentlich in letzterer Zeit, ganz andere Dinge geſchehen ſehen. An vielen Orten iſt die ſtaatliche Obrigkeit gegen jene Corporationen mit ungerechten und verletzenden Maßregeln vorgegangen; ſie hat die Freiheit derſelben durch gehäſſige Geſetzesbeſtimmungen eingeſchränkt, hat ihnen Stellung und Rechte einer juriſtiſchen Perſon entzogen, hat ſie ſchnöde ihres Vermögens beraubt. Auf das Vermögen beſaß aber nicht bloß die Kirche unveräußerliche Rechte, ſondern auch die Stifter und Wohlthäter, welche ihre Beiträge für jene frommen Zwecke beſtimmt hatten, und endlich diejenigen, für deren Beſtes die Stiftungen geſchaffen waren. Deshalb können Wir uns

---

nicht enthalten, gegen jene ungerechten und verderblichen Beraubungen Beſchwerde zu erheben. Hierbei iſt insbeſondere dies ein betrübender Umſtand, daß den friedlichen und allſeitig nützlichen Vereinigungen katholiſcher Männer der Krieg erklärt wird zu gleicher Zeit, wo verkündet wird, daß Vereinsfreiheit ein allgemeines geſetzliches Gut ſei, und wo der Gebrauch dieſer Freiheit religionsfeindlichen und ſtaatsgefährlichen Verbindungen im weiteſten Umfange geſtattet wird.“

[1] Karl Jentſch, Weder Communismus noch Kapitalismus (Leipzig 1893) S. 362 f.

ſchwemmt, deren eine durch den Hunger gezwungen wird, der andern zu dienen."[1] Die Menſchen ſind dadurch nicht glücklicher, ſondern unſäglich elender geworden als zu der Zeit, wo die Corporationen eine ſtets friſche Lebensquelle von Thätigkeit und geiſtiger Anregung, von Wohlſtand und Kraft der Bürger waren.

Aber auch die Macht des Staates iſt innerlich gebrochen. Der Abſolutismus glaubte zu gewinnen, als er der liberalen Bourgeoiſie und dem Kapital die geſellſchaftliche Organiſation opferte. Allein mit der geſellſchaftlichen Organiſation ſchwand die eigentliche Lebenskraft des ſtaatlichen Organismus[2], der von jenem Augenblicke an immerfort durch politiſche und ſociale

---

[1] K. Jentſch a. a. O. S. 364 f.

[2] Sehr beherzigenswerth iſt in dieſer Beziehung das Lob, welches Welcker im Staatslexikon von Rotteck und Welcker I, 725 den „Aſſociationen" ſpendet: „Sie haben für die einzelnen, ſelbſt für die roheſten Mitglieder der untern Stände, indem ſie dieſelben ſtets auf höhere, allgemeinere Zwecke und Geſetze hinweiſen, eine bildende, disciplinirende und moraliſch veredelnde Kraft. Sie entwickeln vor allem das höhere Lebensprincip, den Gemeingeiſt, die Quelle des Herrlichſten und Größten. Nur bei ganz rohen Völkern und bei ſolchen, welche unter despotiſchen Regierungen ihrer Auflöſung entgegengehen, und in dem Grade, als dieſe Zuſtände vorherrſchen, erſcheinen in der Regel auch die Bedürfniſſe, die Triebe oder die Freiheit für ſolche Vereine beſchränkt oder erloſchen. Ein Hauptcharakter des Despotismus iſt — weil derſelbe im Widerſpruch mit dem Weſen und Bedürfniß der Menſchennatur und der menſchlichen Geſellſchaft ſteht — unvermeidlich: Vernichtung. Der zahme Despotismus aber, welcher oft bei alternden Völkern in der Form einer ſogen. polizeilichen Sicherung der Regierung, ihrer Satelliten, des allgemeinen ſinnlichen Genuſſes und der trägen Ruhe, vergiftend wirkt, iſt meiſt noch verderblicher als rohe Grauſamkeit und Gewalt. So darf es denn nicht befremden, daß ſolcher Despotismus und ſeine Handlanger ganz beſonders gegen die freien Aſſociationen, gegen dieſes Lebensprincip freier, menſchlicher Cultur und eines freien und kräftigen Nationallebens, ſich ereifern."

Revolutionen in ſeinem Daſein bedroht wird. „Im Alterthum, im Mittelalter, verlief der geſellſchaftliche Lebensproceß in kleinen Kreiſen. Mochte immerhin bald hier bald dort eine kleine Revolution ausbrechen, ſie bedeutete nur ein Entwicklungsfieber des einzelnen, kleinen Gemeinweſens, in dem ſie ſich ereignete; ſie wirkte wohl auch als Lebenswecker, und die von ihr geſchlagenen Wunden hatten nicht mehr zu bedeuten als Hautritze, die ſich ein kräftiger Knabe beim Spielen oder Turnen holt, der Volkskörper im ganzen aber wurde davon gar nicht berührt. Nachdem der Staat alle dieſe kleinen, ſelbſtändigen Organiſationen zerſtört und ſich alle Seelen eines Fünfzigmillionenvolkes unmittelbar unterthan gemacht hat, findet ſich nun das Volk in zwei Maſſen getheilt, die Herrſchenden und die Beherrſchten, die ſich in Todfeindſchaft gegenüberſtehen." [1] Jede gewaltſame Löſung dieſer in aller Schroffheit beſtehenden Spannung muß darum auch heute nothwendig unmittelbar die Exiſtenz des Staates in Frage ſtellen; ſie würde, wenn zwar nicht mit dem Untergange der chriſtlichen Civiliſation, ſo doch ganz gewiß in dem Zuſammenbruch der heutigen ſtaatlichen Geſellſchaft ihren Abſchluß finden.

9. Indeſſen, der Liberalismus geht immer mehr ſeinem Ende entgegen. Die atomiſtiſche, individualiſtiſche Geſellſchaftslehre hat ſich überlebt, nachdem ſie praktiſch ad absurdum geführt wurde. Die Gefahr des Augenblickes iſt, daß man bei dem ſocialen Wiederaufbau ſocialiſtiſchen Extravaganzen anheimfalle. Halten wir demgegenüber an der Wahrheit der chriſtlichen Geſellſchaftslehre feſt, daß weder das individuelle noch das Geſellſchaftsleben in den großen öffentlichrechtlichen Gemeinſchaften aufgehen darf; ſo werden wir vor gefährlichen und verderblichen Irrwegen bewahrt bleiben. Iſt es ja doch gerade wiederum der Socialismus, welcher jener

---

[1] Jentſch a. a. O. S. 367.

fundamentalen Wahrheit widerſpricht, ſei es, daß er als demokratiſcher Socialismus die den Staat bildenden Bürger zu einer einzigen großen Wirtſchaftsgenoſſenſchaft (aber auch Erziehungs- u. ſ. w. Genoſſenſchaft) zuſammenfaſſen will, ſei es, daß er als Staatsſocialismus der „Volkswirtſchaft einen mehr ſtaatswirtſchaftlichen Charakter“[1] zu verleihen ſich beſtrebt. Allein auf dieſem Wege wird das verlorene Völkerglück nicht wiedergefunden. Der Socialismus bietet in keiner Form eine Löſung der ſocialen Frage, ſchon deshalb nicht — abgeſehen von allem andern —, weil er es zu keinem richtigen Verhältniß zwiſchen Staat und Individuum, Staat und Geſellſchaft kommen läßt.

Der Aſſociation gehört die Zukunft, aber nicht dem Socialismus.

---

[1] Vgl. Einige Briefe von Rodbertus an J. Z., mitgetheilt in der Zeitſchr. für die geſ. Staatsw. 35. Jahrg. (1879), S. 231 ff. Kozak, Rodbertus' ſocialök. Anſichten (Jena 1882) S. 336. 356. Rodbertus erwartet alles Heil heute von der „ſtaatlichen Initiative“, während er dem Aſſociationsweſen Mißtrauen entgegenzubringen ſcheint. „Die ſporadiſche Entſtehung von unten auf ſoll ‚naturwüchſiger‘ ſein, und die Entſtehung im Wege der Aſſociation ſchmeichelt dem Individualismus unſerer Zeit. Man vergißt aber: einmal, daß eine Naturwüchſigkeit dieſer Art nur auf den untergeordneten Stufen der organiſchen Welt vorkommt, Organismen vollkommener Art aber immer fertig und mit dem Kopfe zuerſt auf die Welt kommen; zweitens, daß es gerade der höchſten Würde des Staates entſpricht, der formende Bildner der ſocialen Materie zu ſein und eine ‚geſellſchaftliche Vorſehung‘ zu repräſentiren, mögen die zeitweiligen Organe dieſer Vorſehung mitunter auch noch ſo blind ſein“ (Zur Erklärung und Abhilfe der heutigen Creditnoth des Grundbeſitzes S. 370). Wir unſererſeits fürchten allerdings, daß der Staat, wenn er mit ſeinem Kopfe heute immer zuerſt voran will, ohne der Entwicklung des Aſſociationsweſens die gebührende Beachtung zu ſchenken, eben dieſen ſeinen Kopf an der ſocialen Frage einrennen möge.

5. Staat und Recht.

1. Man ſpricht von einer Rechtsordnung, welche der Staat zu verwirklichen habe. Und in der That, der naturgemäße Zweck des Rechtes iſt kein anderer als der: in die Entwicklung der individuellen und ſocialen Lebensbeziehungen Ordnung zu bringen. Als Vermittler der allgemeinen Harmonie ſoll der Staat durch ſeine Geſetzgebung nicht etwa eine herrſchende Klaſſe in ihrer Machtſtellung ſchirmen oder bloß die jeweilig gegebenen Machtverhältniſſe geſetzlich feſtlegen, ſondern vielmehr eine in dem Recht und in der Gerechtigkeit beſchloſſene Ordnung des menſchlichen Zuſammenlebens herſtellen und die hergeſtellte wirkſam ſchützen.

Das iſt die wahrhaft hohe, ideale Aufgabe des Staates, wie ſie dem Geiſte der chriſtlichen Philoſophen vorſchwebte. Von der Seite des Rechtes umfaßt daher der Staat innerhalb der natürlichen Ordnung die Geſamtheit der ſocialen Lebensbeziehungen mit wahrer Herrſchergewalt. Wir heben dies ausdrücklich hervor, weil ohne dieſe Autorität und moraliſche Ueberordnung des Staates über alle andern natürlichen Formen und Geſtaltungen des ſocialen Lebens eine Verwirklichung des Rechtes undenkbar wäre.

Aber jene Ueberordnung darf nicht zur ſchrankenloſen Willkür werden. Der Staat iſt nicht die Quelle, nicht der Herr des Rechtes, ſondern nur der Hüter und Verwirklicher der durch das Naturrecht in großen Umriſſen vorgezeichneten Rechtsordnung.

Es war dies die dritte Schutzwehr, mit welcher das Chriſtenthum die bürgerliche Freiheit umgürtete, nicht minder mächtig wie die Lehre vom jenſeitigen Ziele des Menſchen und von der Kirche als einer ſelbſtändigen, vollkommenen Geſellſchaft neben dem Staate.

2. Schon die edelſten und erleuchtetſten Geiſter des Hellenenthums, ein Sokrates, Plato, Ariſtoteles, Demoſthenes, die Stoiker, kamen darin überein, daß der Inhalt aller menſchlichen Satzungen nicht der Willkür des Volkes oder ſeiner Beherrſcher überantwortet, ſondern den „ungeſchriebenen, hochthronenden Geſetzen“ der Gottheit zu entnehmen ſei: *ὅτι πᾶς ἐστὶ νόμος εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν.* Nicht weil das Volk den Inhalt ſeiner Geſetze will, gilt er ihnen als „Recht“, ſondern das Volk ſoll dieſen Inhalt wollen, weil es ihn als das „Recht“ erkannt hat[1].

Klarer und heller aber erſtrahlte dieſe Lehre von einem „natürlichen Rechte“, das als Gottesſatzung Norm und Maß aller Menſchenſatzung zu ſein berufen iſt, nachdem die unbeſtimmten und ſchwankenden Vorſtellungen des Heidenthums über Gott und ſein Verhältniß zur Welt endgiltig durch das Chriſtenthum und die chriſtliche Speculation ſiegreich überwunden waren. Vor dem Geiſte des denkenden Menſchen erhebt ſich nun das Sittengeſetz und als deſſen Beſtandtheil das natürliche Recht mit überwältigender Majeſtät hoch über die wechſelvolle Willkür der Sterblichen, alle Verhältniſſe, alle Zeiten beherrſchend. Gerade der unwandelbare Charakter und die Staat und Individuum zugleich verpflichtende Kraft des Sittengeſetzes wurde mit beſonderem Nachdruck betont und durch die chriſtliche Speculation noch mehr der Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels entrückt, wie dies in den Syſtemen der großen althelleniſchen Denker bereits geſchehen war[1].

---

[1] Hildenbrand, Geſchichte u. Syſtem der Rechts- und Staatsphiloſophie, Bd. I: „Das klaſſiſche Alterthum“ (Leipzig 1860) S. 29. — Vgl. Gierke a. a. O. Bd. III: „Die Staats- und Corporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutſchland“ (Berlin 1881) S. 8 ff. — Vgl. ferner l. 2, Dig. 1, 3. — *Aristoteles,* Polit. IV, c. 4. — Gierke a. a. O. S. 9, Anm. 2. — Hildenbrand a. a. O. S. 89 ff. 122 ff. 196 ff. 303 ff. 509 ff. — Auch Cicero folgt dieſer Auffaſſung: „Ueber das Geſetz finde ich bei den weiſeſten Männern die übereinſtimmende Anſicht, dasſelbe ſei weder von Menſchen erdacht noch das Ergebniß eines Volksbeſchluſſes, ſondern etwas Ewiges, beſtimmt, die Welt zu regieren, als die Weisheitsnorm ſelbſt im Gebieten und Verbieten. Sonach ſei, ſagten ſie, dieſes erſte und oberſte Geſetz der Vernunftwille des alles vernünftig gebietenden oder verbietenden Gottes, von welchem mit Recht das Geſetz abgeleitet wird, welches die Götter dem Menſchengeſchlechte gegeben haben“ (De leg. II, 4). Hatte Ariſtoteles zwiſchen Demokratien, in denen die Geſetze und in denen die Volksbeſchlüſſe herrſchten, unterſchieden, ſo zwar, daß er letztern ſeine Anerkennung verſagte (Polit. IV, c. 4), ſo hebt auch Cicero ausdrücklich hervor, daß unabhängig von dem göttlichen Naturgeſetze den Beſchlüſſen des Volkes eine verpflichtende Kraft nicht zukomme (De leg. l. c.).

---

[1] Ihering hat einmal mit Recht darüber geklagt, daß unſere deutſche Wiſſenſchaft durch einſeitige Abſchließung gegenüber der Scholaſtik mancher werthvollen Errungenſchaft des menſchlichen Geiſtes verluſtig gegangen ſei. In der That würde bei einer auch nur oberflächlichen Kenntniß der Scholaſtik die häufige Verwechslung des „Naturrechtes“ mit dem Rechte eines angeblichen „Naturzuſtandes“ oder mit den wirtſchaftlichen „Naturgeſetzen“ der klaſſiſchen Nationalökonomen unmöglich ſein. Wir könnten zum Beweis dieſer für jeden mit der chriſtlichen Philoſophie Vertrauten geradezu horrenden Vermengung von Lehren und Syſtemen, die nicht im mindeſten eine Verwandtſchaft miteinander beſitzen, auf manche Aeußerungen Rodbertus' und ſeiner Anhänger verweiſen. Ganz beſonders aber tritt dieſes höchſt ſeltſame Mißverſtändniß immer wieder von neuem bei Nationalökonomen der hiſtoriſchen Richtung zu Tage. Man leſe nur z. B., um ſich hiervon zu überzeugen, einen Aufſatz des im übrigen ſo regſamen und verdienſtvollen Forſchers Lujo Brentano über „die Volkswirtſchaft und ihre concreten Grundbedingungen“ in der Zeitſchrift für Social- und Wirtſchaftsgeſchichte I, 1 (Freiburg 1893), 77 ff., namentlich den Abſchnitt „Die Vorſtellung von einem idealen Naturzuſtande der Menſchen“ S. 81 ff. Das „Naturrecht“ der chriſtlichen Philoſophie iſt durchaus kein Naturzuſtandsrecht, weder das Recht des paradieſiſchen Zuſtandes der Menſchen, von dem die Bibel berichtet, oder das Recht des „goldenen Zeitalters“ im Sinne der Alten, noch das „Recht“ der Rouſſeauſchen Zweifüßler; — es iſt

3. Gott iſt der weiſe und heilige Ordner des Alls. Jedes Ding wird von ihm geleitet, entſprechend der eigenen Natur: die vernunftloſe Schöpfung durch phyſikaliſche und chemiſche Geſetze, durch die Ordnung des vegetativen Lebens oder den Inſtinct mit ſeinen natürlichen Tendenzen — der vernünftige Menſch durch das, was ihn von allem unterſcheidet, über alles erhebt, durch ſeine vernünftige Natur. Vermöge eines Sittengeſetzes, ſo wie es der freien Natur entſpricht, durch ein Geſetz, das, ſeiner Vernunft eingeprägt, im Gewiſſen des Menſchen für jeden einzelnen Fall ſich meldet, von dem auch die im Menſchen vorhandenen natürlichen, inſtinctiven Regungen gelenkt und ihren berechtigten Zielen angepaßt werden, — vermöge dieſes erhabenen, reinen, beglückenden Geſetzes erkennt der

---

vielmehr das Recht, wie es ſich unmittelbar aus der vernünftigen Menſchennatur ergibt, ein Beſtandtheil des göttlichen Sittengeſetzes, kein Recht, das vor den Satzungen des poſitiven Rechtes in irgend einem urſprünglichen, idealen Zuſtande beſtanden (a. a. O. S. 84), ſondern das Recht, deſſen Principien die Menſchen in jedem hiſtoriſchen Zuſtande in ihren poſitiven Geſetzen und in ihren Handlungen zu beobachten haben, ſofern ſie nur in einer der Vernunft entſprechenden Weiſe leben wollen. Ebenſowenig hat das „Naturrecht“ der chriſtlichen Philoſophie mit dem „Naturrecht“ der klaſſiſchen Nationalökonomie zu thun. Die „Naturgeſetze der Volkswirtſchaft“ ſind keine Forderungen an den ſittlich freien Menſchen, ſie ſtützen ſich nicht auf die Vernunft, das Gewiſſen, als die Verkündiger der ſittlichen Weltordnung, ſondern bringen nur die Tendenzen des natürlichen Trieblebens der Menſchen zum Ausdruck. — Es liegt uns durchaus ferne, anzunehmen, daß Brentano aus Abſicht die angedeutete Begriffsverwirrung gewollt habe. Er iſt hierbei vielmehr das Opfer ſeines Syſtems geworden, des evolutioniſtiſchen Gedankens, welcher heute faſt alle Zweige des Wiſſens beherrſcht: alles iſt relativ. Ein Recht mit abſoluter Geltung, ſeinem weſentlichen Inhalte nach, für alle Perioden der Menſchheitsgeſchichte, — ſelbſt die Vorſtellung hiervon iſt für die moderne Wiſſenſchaft zu ſchwer. Darum wird aus dem chriſtlichen Naturrecht unvermerkt ein Naturzuſtandsrecht, welches man dann ebenſo als „unhiſtoriſch“ verwirft wie jenen „Naturzuſtand“ ſelbſt.

Menſch, was die weltordnende Vernunft im göttlichen Geiſte, das ewige, weltordnende Wollen Gottes, die „lex aeterna“, von ihm fordert, damit er ſein Ziel erreiche, und die Geſellſchaft und Individuum umſpannende Weltordnung nach Gottes weiſem Plane ihre Verwirklichung finde[1]. Gerade jene „Ordnung“ des individuellen und ſocialen Lebens macht den Inhalt des natürlichen Sittengeſetzes aus[2]. Wo immer aber die Ordnung durch Unordnung, durch „Anarchie“, verdrängt wird — beim Einzelnen wie bei der Geſellſchaft —, bildet die Uebertretung des göttlichen Sittengeſetzes den letzten und tiefſten Erklärungsgrund.

4. Die Bedeutung der Sache erfordert ein etwas tieferes Eindringen in dieſe Lehren der chriſtlichen Philoſophie.

Es findet ſich im Menſchen, d. i. in ſeiner vernünftigen Natur, eine unverkennbare Kundgebung des weltordnenden Willens Gottes, der lex aeterna. Mit demſelben Lichte der Vernunft nämlich, mit welchem wir unterſcheiden zwiſchen gut und bös, erkennen wir auch, daß das Böſe der richtigen Ordnung widerſpricht und die Erfüllung unſerer von Gott geſetzten Lebensaufgabe wie die Erreichung unſeres letzten Zieles verhindert, während die Verwirklichung des Guten die Herſtellung und Bewahrung der Ordnung bedeutet, unſer irdiſches Wirken und Streben zu einer Erfüllung unſerer höchſten Aufgaben geſtaltet, unſerem Leben ſeinen wahren Werth und ſeine eigentliche Bedeutung im Hinblick auf das Endziel verleiht. Daß Gott die Erſtrebung des Zieles, für welches wir in der Welt ſind, von uns thatſächlich fordert, daß er die rechte Ordnung ernſtlich will, darüber kann ebenſowenig ein Zweifel beſtehen, wie über die Berechtigung Gottes, den Menſchen zur Verwirklichung der Ordnung und zur Erſtrebung ſeines Zieles zu verpflichten. Die Vernunft ſelbſt offenbart uns darum alſo auch unſere Verpflichtung zum Guten, d. h. zur Verrichtung derjenigen Handlungen, welche wir klar und deutlich als nothwendig für die Erreichung unſeres Endzieles und für die Ordnung unſeres Lebens erkennen, wie andererſeits die Pflicht, alles zu vermeiden, was dieſem Ziele und dieſer Ordnung offenbar widerſtrebt.

---

[1] Th. Meyer, Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 24 ff. 118 ff.

[2] *S. Thom.,* S. theol. 2, 1, q. 91, a. 1. 2; 2, 2, q. 57—81.

Drei weſentliche Beziehungen gibt es aber, nach welchen unzweifelhafte Forderungen im Intereſſe der Erreichung unſeres Zieles und der Verwirklichung der Ordnung an den menſchlichen Willen geſtellt werden. Der Menſch muß ſich in das rechte, vernunftgemäße und darum von dem allerhöchſten Geſetzgeber geforderte Verhältniß ſtellen zu Gott, zu ſich ſelbſt, zu den Mitmenſchen. Vollzieht der Menſch in dieſer dreifachen Hinſicht, was er in ſeiner Vernunft als gut und deshalb auch als von Gott gefordert erkennt, ſo iſt damit zugleich die rechte Ordnung in den Beziehungen des Menſchen zur materiellen Welt thatſächlich verwirklicht.

Das Verhältniß zu Gott nun regelt die Religion. Die innere Ordnung des Menſchen durch Unterwerfung der niedern Triebe unter die Herrſchaft der Vernunft bildet das Gebiet des Sittlichen oder der Sittlichkeit im engſten Sinne. Das Recht endlich ordnet den Menſchen in ſeinem Geſellſchaftsleben, d. i. in ſeinen Beziehungen zur geſellſchaftlichen Geſamtheit und zu den Mitmenſchen innerhalb der Geſellſchaft, wobei dann die chriſtliche Charitas der Geſelligkeit und dem Geſellſchaftsleben die höchſte Vollendung und eine ganz beſondere übernatürliche Weihe verleiht.

5. Die Rechtsordnung bildet ſomit nach chriſtlicher Auffaſſung einen weſentlichen Beſtandtheil der ſittlichen Weltordnung. „Der richtige Einblick in die ſittliche Weltordnung“, ſagt Ludwig Bendix[1], „iſt die Vor-

---

[1] Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 75 f.

ausſetzung einer richtigen Anſchauung von der Rechtsordnung. Denn die Rechtsordnung iſt die ſittliche Ordnung ſelbſt, nicht zwar nach ihrer ganzen Ausdehnung, ſondern in der beſondern Beziehung zur Gerechtigkeit. Walter (Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart § 60) bezeichnet daher mit Recht ‚die über dem Menſchen ſtehende ſittliche Weltordnung‘ als den objectiven, außerhalb des Menſchen liegenden Grund, worauf die Gerechtigkeit ſelbſt beruht, als die äußere Grundlage des Rechts und des Rechtsbegriffes. Die innere Grundlage desſelben iſt das dem Menſchen angeborene Rechtsgefühl und Gewiſſen, welches die Uebereinſtimmung der menſchlichen Handlungen und Verhältniſſe mit der Gerechtigkeit will. Dieſe beiden Fähigkeiten, ‚die Organe, welche Gott dem Menſchen verliehen hat, um dieſe unſichtbare Ordnung zu erkennen und mit ihr in Verbindung zu treten, ſie ſind die Augen des Geiſtes, welche in die dem irdiſchen Auge unerreichbare überſinnliche Welt hinüberleuchten. Das Recht und die Gerechtigkeit ſind alſo, in ihren letzten Gründen aufgefaßt, die aus den Eigenſchaften Gottes fließenden Geſetze der ſittlichen Weltordnung, die ſich dem Menſchen durch das Organ des Gewiſſens als ſolche, alſo als Wille Gottes und als eine über dem Menſchen ſtehende Macht ankündigen‘.“

6. Wie wunderbar tiefſinnig und wie wohlbegründet erſcheint dieſe Lehre der chriſtlichen Philoſophie dem denkenden Geiſte! Die Zurückführung des natürlichen Sittengeſetzes und in ihm des natürlichen Rechtes auf Gott, auf das „ewige Geſetz“ des Allerhöchſten, iſt durchaus keine bloß „aprioriſtiſche Spielerei ſcholaſtiſcher Speculation“. Wie überall, ſo geht auch hier das philoſophiſche Denken von Thatſachen aus, die niemand läugnen kann, in unſerem Falle von der Thatſache, daß ſich zu allen Zeiten und bei allen Völkern eine Summe unwandelbarer ſittlicher und rechtlicher Ideen vorgefunden hat. Selbſt der in materialiſtiſchen Ideen

Befangene wird ja doch nicht beſtreiten dürfen, daß z. B. ſchmählicher Undank und Verrath gegenüber einem treuen Freunde und Wohlthäter ſtets und überall als böſe gegolten hat, daß großmüthige Bethätigung der Liebe zu den Mitmenſchen unter keiner Vorausſetzung ein Laſter zu werden vermag. Ebenſowenig dürfte man in Abrede ſtellen können, daß ſich eine gewiſſe Anzahl eigentlicher Rechtsſätze, die ſich auf das äußere geſellſchaftliche Zuſammenleben beziehen, bei allen Völkern vorfinden, wenn auch die einen mehr auf dieſen, die andern mehr auf jenen größeres Gewicht legten. Darum bezeichneten die Römer das, was wir Naturrecht nennen würden, geradezu als ius gentium, und das prätoriſche Edict, aufgewachſen in den weiten Länderſtrecken des römiſchen Reiches, war ſeinem Inhalte nach wenigſtens zum Theil eine Frucht der Abstraction und der Zuſammenſtellung jener bei den verſchiedenſten Völkerſchaften geltenden Rechtsſätze[1].

Das Unwandelbare aber kann niemals ſeinen Grund in dem Wandelbaren haben. Nicht in den wechſelnden Intereſſen des Individuums oder der Geſamtheit, nicht in den wandelbaren culturellen Verhältniſſen, nicht in dem veränderlichen und zufälligen Sein irgend einer Creatur vermag darum der denkende Geiſt die eigentlichen und tiefſten Wurzeln, den letzten Grund[2] jener unwandelbaren ſittlichen Ideen zu finden, ſondern allein in dem, der einzig unwandelbar, ohne Wechſel, ohne Schatten der Veränderung iſt, in Gott und ſeiner unveränderlichen Weſenheit.

---

[1] Bei den Scholaſtikern iſt „Naturrecht" und „ius gentium" nicht identiſch. Wo der hl. Thomas das Wort „ius" im Sinne von „Geſetz" anwendet, rechnet er das ius gentium zum condictum humanum, zur adinventio rationis humanae, d. h. zum poſitiven menſchlichen Geſetze. Ueberall aber, wo Thomas nicht die Entſtehungsweiſe, ſondern den Inhalt der Satzung berückſichtigt, wo ihm „ius" (Recht) gleichbedeutend iſt mit „iustum" (das Gerechte), zählt er auch das ius gentium, d. h. die aus gemeinſamer Rechtsüberzeugung der Völker hervorgegangenen rechtlichen Anſchauungen und Satzungen zum ius (iustum) naturale. Vgl. darüber Cathrein a. a. O. I, 425 ff.

[2] Wir ſagen: den letzten Grund, weil der nächſte objective Grund

Indem aber die ſittlichen einſchließlich der rechtlichen Ideen auf Gottes Weſen als ihren höchſten und letzten Urſprung zurückgeführt werden, erſcheinen ſie zugleich als eine Forderung des allheiligen Gottes an den Willen der vernünftigen Creatur, als unwandelbare Gottesſatzung, die den freien Menſchen nicht phyſiſch zwingt, aber moraliſch nöthigt, indem ſie den einzigen Weg des innern und äußern Verhaltens bezeichnet, auf dem der Menſch zu ſeinem Ziele, zu der von ihm mit Naturnothwendigkeit erſehnten, aber durch Bethätigung ſeiner Freiheit zu erſtrebenden Glückſeligkeit gelangen kann[1]. „Das Naturgeſetz", ſagt Leo XIII.[2], „iſt geſchrieben und eingeprägt in dem Herzen eines jeden Menſchen; denn es iſt nichts anderes als die menſchliche Vernunft ſelbſt, die da gebietet, das Gute zu vollbringen, verbietend die böſe That. Dieſem Gebote unſerer Vernunft kommt aber die Bedeutung eines Geſetzes nur darum zu, weil es die Stimme und der Dolmetſch einer höhern Vernunft iſt, der wir unſern Geiſt und unſere Freiheit zu

---

jener Unwandelbarkeit des Sittengeſetzes in der überall und immer ſich gleich bleibenden vernünftigen Natur des Menſchen erblickt werden muß.

[1] Aus dem Geſagten ergibt ſich von ſelbſt der Unterſchied zwiſchen den Denkgeſetzen und den Sprachgeſetzen einerſeits und dem Sittengeſetze, dem natürlichen Rechte andererſeits. Die Geſetze der Logik wenden ſich an den Verſtand, die ſittlichen Geſetze an den Willen des Menſchen. Die Geſetze der Sprache regeln die ſprachliche Form, den Ausdruck unſeres Denkens und Fühlens, die bei den verſchiedenen Völkern verſchieden ſind und auch bei demſelben Volke wechſeln können; die Sittengeſetze aber das menſchliche Wollen in ſich ſelbſt und das äußere Handeln in allgemein giltiger Weiſe. Vgl. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 8.

[2] Encyklika „Ueber die menſchliche Freiheit" (1888). Officielle (Herderſche) Ausgabe S. 16 (17) f.

unterwerfen haben. Denn da das Geſetz Pflichten auflegt und Rechte verleiht, ſo ruht ſeine ganze Bedeutung auf der Autorität, das iſt auf einer wahren Gewalt, Pflichten zu beſtimmen und Rechte zu bezeichnen und ebenſo durch Strafe und Lohn den Geboten ihre Sanction zu geben. Das alles aber könnte offenbar bei dem Menſchen nicht ſtattfinden, wäre er der höchſte Geſetzgeber, der ſeinen Handlungen ihre Regel vorſchreibt. Daraus folgt, daß das Naturgeſetz das ewige Geſetz ſelbſt iſt, eingeboren den vernünftigen Weſen, das ſie hinlenkt zu dem ihnen beſtimmten Ziele und entſprechenden Thun; es iſt dies eben die ewige Vernunft des Schöpfers und Regierers der ganzen Welt, Gottes ſelbſt." Darum verlangte denn auch ganz richtig die Gloſſe zum Sachſenſpiegel an verſchiedenen Stellen die Unterordnung des ſtaatlichen Geſetzes unter das natürliche Recht als die allgemein giltige Gottesſatzung: „Gott iſt der Anfang alles Rechtens. . . . Die Gerechtigkeit iſt ein ſteter und ewiger Will', der da gibt einem jeglichen Ding ſein Recht. Dieſer Will' iſt Gott. . . . Das natürliche Recht heißt auch Gottes Recht, darum, daß Gott dies Recht allen Creaturen geben hat. . . . Durch dieſes Recht ſind gefunden alle andern Recht. . . . Allen Satzungen und Gewohnheiten ſol und muß das natürliche Recht vorgezogen werden. . . . Ein geſetzt Recht mag wohl das andere aufheben, aber kein natürlich Recht mag es abthun."

7. Die neuere Staatsrechtslehre, ſoweit ſie von der Hegelſchen Philoſophie ihren Ausgang nimmt, aber auch jene Juriſten der ſogen. hiſtoriſchen Schule, die gerade nicht zu Hegel ſich bekennen möchten, haben dieſe Auffaſſung der chriſtlichen Philoſophie leider verlaſſen. Sie möchten nur dem ſtaatlichen poſitiven Geſetze den Charakter des Rechtes zuerkennen, jedes objective Recht lediglich als ſtaatliche Einrichtung anſehen. Ihnen zufolge iſt Recht nur, was der Staat als Recht anerkennt, und führt ſich alles Recht lediglich auf die Autorität des

herrſchenden Gemeinweſens zurück. Aber auf was — ſo fragen wir —, auf was führt ſich denn dieſe Autorität zurück? Stützt ſich dieſelbe lediglich auf die Polizeimannſchaften, auf Bayonette und Kanonen? Iſt die phyſiſche Macht und Kraft, eine äußere Erfüllung und Beobachtung der Staatsgeſetze materiell zu erzwingen, das einzige Fundament der ſtaatlichen Autorität? Hat man wirklich den Muth, dieſe alle Ordnung auflöſende, die ſtaatliche Autorität zu einem precären „hiſtoriſchen“ Factum degradirende Anſicht zu vertreten? Und wenn man die offenbar revolutionären Conſequenzen der Lehre nicht zu verkennen und nicht zu beſtreiten vermag, ſollte es da nicht nahe liegen, aus der Abſurdität der praktiſchen Folgerungen die innere Unwahrheit und Verwerflichkeit der Doctrin ſelbſt zu erſchließen? Nein, die Staatsgewalt hat ein wirkliches und wahres Recht darauf, Geſetze zu geben und Gehorſam zu fordern. Dieſes Recht aber konnte die Staatsgewalt ſich nicht ſelbſt geben. Sonſt wäre ihr Recht eben nur nackte Thatſache und eine lediglich durch die phyſiſche, aber ſtets wandelbare, Gewalt geſtützte Uſurpation.

Es gibt alſo ein wirkliches Recht vor der Staatsgewalt, ein Recht, auf welchem der Staat und die Staatsgewalt ſich aufbauen, ohne welches ſie vollſtändig in der Luft ſchweben würden. Wenn man aber einmal anerkennen muß, daß die Autorität der Staatsgewalt ein wahres Recht iſt, das Recht, die Unterthanen zu verpflichten — ein Recht, welches der Staat ſich nicht ſelbſt gibt, und auf dem dennoch alle Geſetzgebungs- und Zwangsbefugniß des Staates beruht —, dann ſollte es dem folgerichtig denkenden Geiſte in der That nicht ſchwer fallen, einzuſehen, daß der Staat nicht die Quelle alles Rechtes ſein kann. Wie thöricht iſt daher die Behauptung, daß nur der Staat Recht ſchaffen könne, weil nur er die phyſiſche Erzwingbarkeit zu verleihen vermöge! Als ob die moraliſche Erzwingbarkeit, die moraliſche Verpflichtung nicht genügte, um eine Forderung an den menſchlichen Willen als wahre Rechtsforderung erſcheinen zu laſſen! Das beſtätigen doch alle Menſchen, ſo oft ſie über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ſtaatlicher Geſetze ein Urtheil fällen und ungerechte Geſetze eben als ſolche, als rechtswidrige Maßnahmen verurtheilen. Unwillkürlich blickt dabei der Menſch auf eine höhere Norm — auf Rechtsforderungen, nicht bloß auf Rechtsideen — hin, die ſeiner eigenen Vernunft eingegraben und deren Verwirklichung er als Pflicht der Staatsgewalt erkennt und darum auch von den Organen der Staatsgewalt erwartet.

Wollten daher die Juriſten der hiſtoriſchen Schule ihre Gedankenreihen einmal ſorgfältig prüfen, ſo dürften manche vielleicht zu der Erkenntniß gelangen, daß ſie von vornherein und im Laufe ihrer Deductionen wiederholt die Begriffe „Recht“ und „Geſetz“ miteinander verwechſeln. Nur ſo wenigſtens vermögen wir es zu verſtehen, daß Männer von hoher geiſtiger Einſicht und von beſtem Willen die phyſiſche Erzwingbarkeit, die ohne Zweifel ein weſentliches Attribut des poſitiven Geſetzes iſt, nun auch als zum Weſen des Rechtes ſchlechthin gehörig betrachten möchten.

Aber, ſo wendet man ein, ſoll es denn jedem Richter freiſtehen, die Staatsgeſetze anzuwenden oder nicht, je nach den Anſchauungen, die er perſönlich über das ſogen. „natürliche Recht“ hat? Ganz gewiß nicht! Der Richter hat das poſitive Geſetz des Staates anzuwenden, es ſei denn, daß es einleuchtendermaßen gegen allgemein anerkannte Normen des natürlichen Sittengeſetzes verſtößt; da würde es ſich dann offenbar nicht um „perſönliche Anſchauungen“ handeln, ſondern um eine Ueberzeugung der menſchlichen Vernunft ſelbſt. Der Richter wird jedoch unter Umſtänden in ſeiner officiellen Stellung als Richter auch ein Geſetz anwenden, dem er ſeine Zuſtimmung verſagt. Denn die Sicherheit und Ständigkeit der Rechtſprechung iſt ſo weſentlich mit dem Gemeinwohl der ſtaatlichen Geſellſchaft verknüpft, daß dieſelbe nicht von dem Belieben und dem rein ſubjectiven Ermeſſen des einzelnen Richters abhängig gemacht werden darf. Dabei bleibt aber die Pflicht der geſetzgebenden Factoren beſtehen, jedes Geſetz vorerſt auch nach der rechtlichen Seite zu prüfen. Sie haben durchaus keine Blancoermächtigung für die Geſetzgebung, weil Gott ſich nicht widerſprechen, nicht die Bürger zur Beobachtung eines ſtaatlichen Geſetzes verpflichten kann, deſſen Inhalt unzweifelhaft dem natürlichen Rechte zuwider iſt.

8. Die Lehre der chriſtlichen Philoſophie von dem natürlichen Rechte als einem Beſtandtheile des natürlichen Sittengeſetzes iſt offenbar weit entfernt, der Würde des Staates irgendwie zu nahe zu treten. Vielmehr erſcheint die Staatsgewalt hier mit einer viel größern Macht ausgeſtattet, als wenn man ihren Anordnungen nur deshalb den Charakter des Rechtes zuerkennen wollte, weil dieſelben poſitives und darum phyſiſch erzwingbares Geſetz ſind. Wehe dem Staate, in welchem die Mehrheit oder auch nur eine ſehr große Anzahl von Bürgern das Weſen des Rechtes ausſchließlich in ſeiner phyſiſchen Erzwingbarkeit erblicken und daraus für ſich unter Umſtänden die praktiſchen Conſequenzen ziehen wollten!

Wie aber das jeder ſtaatlichen Geſetzgebung vorausgehende und von derſelben nothwendig vorauszuſetzende Recht der Autorität, d. i. das Recht, zu verpflichten, als Attribut der Staatsgewalt der Würde des Staates nicht zu nahe tritt, ſo liegt ebenfalls in der Anerkennung einer natürlichen Rechtsordnung vor und über der durch Staatsgeſetze zu vollziehenden Ordnung des geſellſchaftlichen Lebens durchaus keine ungebührliche und dem Gemeinwohle ſchädliche Beſchränkung des Umfanges der ſtaatlich-legislativen Thätigkeit. Im Gegentheile wird erſt durch die richtige Umgrenzung dieſer Thätigkeit deren ſegensreiche Wirkſamkeit für das Wohl des Volkes garantirt. Allerdings der abſolutiſtiſche Grundſatz, daß der Staat die Quelle alles Rechtes ſei, iſt damit geächtet zum Glücke der Völker. Nicht der Staatswille bildet den letzten Grund des Rechtes und darum auch nicht die Staatswillkür die einzige Schranke der Legislation. Wie die Autorität des Geſetzes ſich gründet auf die Forderungen der ſittlichen Weltordnung, ſo iſt der Inhalt des Geſetzes zu meſſen nach der Gerechtigkeit, als deren Aufgabe es gilt, „die Menſchheit in ihrem geſellſchaftlichen Daſein Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß zu ordnen und in dieſer Ordnung zu erhalten“[1].

In ſeiner einfachen und klaren Weiſe ſpricht der hl. Thomas über den Inhalt der poſitiven ſtaatlichen Geſetzgebung und ihr Verhältniß zum natürlichen Rechte, indem er ſagt: „Jedes von Menſchen erlaſſene Geſetz hat insoweit den Charakter eines Geſetzes (einer wirklich verpflichtenden Norm), als es ſich aus dem natürlichen Geſetze ableitet. Stimmt es dagegen irgendwo mit dem natürlichen Geſetze nicht überein, ſo iſt es nicht mehr Geſetz, ſondern Geſetzesverkehrung. Zu beachten iſt indeſſen, daß etwas in doppelter Weiſe aus dem natürlichen Geſetze abgeleitet werden kann: zuerſt nach Art der Schlußfolgerungen aus den Grundſätzen und zweitens als nähere Beſtimmungen eines Allgemeinen. Die erſte Weiſe erinnert an die Art, nach welcher man in den theoretiſchen Wiſſenſchaften aus den Prämiſſen Folgerungen zieht; die zweite an die Art, wie in den Künſten die allgemeinen Vorſtellungen durch das beſondere Object, auf welches man ſie anwendet, ihre nähere Beſtimmtheit finden, wie alſo z. B. der Architekt die allgemeine Vorſtellung des Hauſes der beſtimmten Form dieſes oder jenes Hauſes accommodiren muß. Demgemäß wird nun manches nach Art der Schlußfolgerungen aus den oberſten Principien des natürlichen Geſetzes abgeleitet, wie z. B. das Gebot: ‚Du ſollſt nicht tödten‘, welches eine Folgerung aus dem allgemeinen Oberſatze iſt, nach dem man niemanden Uebles zufügen darf. Anderes leitet ſich vermittelſt näherer Beſtimmung von Allgemeinem her. So beſagt das natürliche Geſetz, daß, wer fehlt, Strafe leiden müſſe; dazu aber, daß es gerade dieſe oder jene Strafe ſein ſolle, gehört eine nähere Beſtimmung. In der menſchlichen Geſetzgebung nun findet man Beſtandtheile von beiderlei Art.“ [1]

---

[1] Th. Meyer, Grundſätze S. 99.

Ueber den Inhalt und die Rechtskraft der menſchlichen Geſetze äußerte ſich Leo XIII. [2] in dem Rundſchreiben Libertas, praestantissimum naturae bonum, vom 20. Juni 1888 folgendermaßen: „Einige dieſer menſchlichen Geſetze beziehen ſich auf das, was von Natur aus gut oder bös iſt, und gebieten das eine, verbieten das andere, zugleich mit Hinzufügung der entſprechenden Sanction. Doch dieſe Geſetze haben ihren letzten Grund keineswegs in der menſchlichen Geſellſchaft, da dieſe nicht Urſprung iſt der menſchlichen Natur, daher auch nicht des der Natur entſprechenden Guten, noch des ihr widerſprechenden Böſen; gut und bös ſind vielmehr vor der menſchlichen Geſellſchaft und gehen nur von dem Naturgeſetze aus, das daher auf das ewige Geſetz hinweiſt. Die Gebote des Naturgeſetzes, welche die menſchliche Geſetzgebung in ſich aufnimmt, haben darum nicht bloß die Bedeutung eines menſchlichen Geſetzes, ſondern empfangen eine viel höhere und erhabenere Gewalt, weil dieſe vom Naturgeſetze und dem ewigen Geſetze ausgeht. In Bezug auf dieſe Art von Geſetzen iſt dies eben die Aufgabe des bürgerlichen Geſetzgebers, auf Grund der allgemeinen Rechtsordnung die Bürger im Gehorſame zu erhalten, die Böſen und zu Uebertretungen Geneigten in Schranken zu halten, damit ſie vom Böſen zurückgehalten und zum Guten angetrieben werden oder wenigſtens der bürgerlichen Geſellſchaft keinen Schaden noch Nachtheil zufügen können. — Andere Geſetze der bürgerlichen Gewalt gehen aber nicht unmittelbar und zunächſt von dem Naturrecht aus, ſondern in weiterer Folgerung und Anwendung, und beziehen ſich auf verſchiedene Gegenſtände, für welche die Natur nur im allgemeinen und ohne nähere Beziehung Vorſehung gethan hat. So gebietet die Natur, daß alle Bürger mitwirken zur öffentlichen Ruhe und Wohlfahrt; was ſie hierfür zu thun haben, in welcher Weiſe, worauf ihre Thätigkeit ſich bezieht, dies iſt nicht von der Natur, ſondern durch menſchliche Weisheit beſtimmt. Dieſe wohlbemeſſene und von der rechtmäßigen Obrigkeit im beſondern vorgeſchriebene Lebensordnung bildet das menſchliche Geſetz im eigentlichen Sinne. Es gebietet, daß alle Bürger zu dem gemeinſamen Staatszwecke zuſammenwirken, verbietet, davon abzuweichen; indem es daher in Uebereinſtimmung iſt und ſich anſchließt an die Vorſchriften der Natur, führt es zum ſittlich Guten und hält ab von dem, was ihm widerſtrebt. Hieraus erhellt, daß die Norm und Regel für die Freiheit ſowohl des Einzelnen wie der geſamten menſchlichen Geſellſchaft durchaus auf dem ewigen Geſetze Gottes ruht. Für die menſchliche Geſellſchaft beſteht darum die Freiheit nicht darin, daß jeder thut, was ihm beliebt, was dem Staatsweſen die größte Unordnung bringen, es verwirren und zu Grunde richten würde, ſondern darin, daß die Staatsgeſetze uns fördern in Beobachtung der Gebote des ewigen Geſetzes. Die Freiheit derer aber, welche regieren, beſteht nicht darin, daß ſie ohne Grund und nach Willkür befehlen können, was ebenſo ſchädlich wäre und dem Staatsweſen zum größten Verderben gereichen müßte; das wahre Weſen der menſchlichen Geſetze muß vielmehr darin beſtehen, daß ihr Urſprung aus dem ewigen Geſetze klar erhellt und ſie nichts verordnen, was nicht in dieſem als dem Ausgangspunkte des geſamten Rechtes enthalten iſt. Höchſt weiſe ſagt darum Auguſtinus[1]: ‚Du erkennſt zugleich, wie ich glaube, daß in jenem zeitlichen (Geſetze) alles Gerechte und Geſetzmäßige dem ewigen (Geſetze) von den Menſchen entnommen wurde.‘ Sollte darum von irgend einer Gewalt eine Beſtimmung getroffen werden, entgegen den Grundſätzen der geſunden Vernunft und dem Gemeinweſen ſchädlich, ſo hätte ſie nicht Geſetzeskraft, denn ſie wäre dann nicht Regel der Gerechtigkeit und würde die Menſchen dem Gute entfremden, wozu die Geſellſchaft da iſt.“ [2]

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 1, q. 95, a. 2.

[2] Encyklika „De libertate humana“ (1888). Officielle (Herderſche) Ausgabe S. 18 (19) f.

9. Der Staat erſchien uns nach den frühern Ausführungen über den Urſprung der ſtaatlichen Geſellſchaft als ein Poſtulat der menſchlichen Natur, als eine Forderung der Vernunft. Darum müſſen denn auch, ſo ſchließen wir, aus dem natürlichen Vernunftrechte die oberſten Grundſätze ſich herleiten, welche die Aufgaben des Staates und der Staatsgewalt beſtimmen. Der Staat, der die ihm naturrechtlich geſtellten Aufgaben verabſäumt und die ihm hier gezogenen Grenzen überſchreitet, tritt in Widerſpruch mit der göttlichen und menſchlichen Vernunft, verletzt Gottes Geſetz und verläßt damit den Rechtsboden, auf dem allein er ſicher beſtehen und glücklich wirken kann. Mit andern Worten: das Naturrecht regelt nicht nur die geſellſchaftlichen Beziehungen der den Staat bildenden Menſchen untereinander, es zeichnet nicht nur in großen Zügen und allgemeinen Umriſſen der ſtaatlichen Geſetzgebung ihren Inhalt vor, — es beſtimmt und begrenzt nicht minder die Richtung und das Maß der geſamten ſtaatlichen Thätigkeit.

---

[1] Vom freien Willen. I. Buch, 6. Kap., Nr. 15.

[2] Vgl. hierzu auch Encyklika „Sapientiae christianae“, De praecipuis civium christianorum officiis (1890). Officielle (Herderſche) Ausgabe S. 12 (13) ff.

„Ich wünſchte,“ ſagt Baſtiat, „man ſetzte einen Preis aus, nicht nur von fünfhundert, ſondern von einer Million Francs . . ., zu Gunſten deſſen, der eine gute, einfache und verſtändige Definition dieſes einen Wortes ‚Staat‘ gäbe.“ Man könnte vielleicht ein Gleiches wünſchen mit Bezug auf die begriffliche Feſtſtellung des Staatszweckes. Iſt ja doch mit der Erkenntniß des Zweckes, der nothwendigen Aufgaben des Staates zugleich deſſen innerſtes Weſen erſchloſſen.

Für die chriſtliche Geſellſchaftslehre war indes der „Staatszweck“ ein verhältnißmäßig leichtes Problem, gelöſt bereits durch die richtige Beurtheilung und Erkenntniß der Grundlagen des Staates in der Menſchennatur, ſowie ſeines Verhältniſſes zum Individuum und zur Geſellſchaft.

Es iſt nun nicht unſere Abſicht, an dieſer Stelle ſchon tiefer in die Begründung und Begrenzung des Staatszweckes einzugehen. Das wird an anderer Stelle geſchehen, wo wir uns mit den Lehren des freiwirtſchaftlichen Syſtems auseinanderzuſetzen haben. Hier berühren wir den Staatszweck nur im allgemeinen und ſoweit es der Zuſammenhang der Doctrin erfordert.

Vergegenwärtigen wir uns in Kürze die Ergebniſſe unſerer bisherigen Unterſuchungen, und ohne Schwierigkeit wird der von Gott gewollte Beruf und die naturrechtliche Aufgabe des Staates unſerem Geiſte ſich darbieten.

Wir bedienen uns zu dieſer Recapitulation um ſo lieber der Worte eines verdienſtvollen Nationalökonomen, der hier im weſentlichen mit Ahrens, Stahl, Robert v. Mohl, Theodor Meyer, v. Hertling, Cathrein den gleichen principiellen Standpunkt theilt, als in denſelben ſchon früher der Beginn eines erfreulichen Fortſchrittes gerade der ökonomiſchen Wiſſenſchaft zur chriſtlichen Auffaſſung hin ſich kundgegeben hatte.

„Der Staat“, ſagt Julius Kautz[1], „iſt ein urſprüngliches, in dem innerſten Weſen der Menſchennatur wurzelndes menſchheitliches Inſtitut, das ſich nach beſtimmten geiſtigen Lebensgeſetzen entfaltet, allen ſocialen Lebensſphären und Elementen fördernd und ſchützend nebenordnet, und nach den immer und überall gleichen, unveränderlichen Principien des Rechts und der Gerechtigkeit unterſtützend und helfend, überwachend und beaufſichtigend, ſchirmend und ſtärkend zur Seite ſteht. Kraft dieſer ſeiner Miſſion iſt der Staat nicht etwas Conventionelles, nichts Gemachtes oder Beliebiges, ſondern ein urſprüngliches, fortſchrittfähiges, ſittliches Werk der vernünftigen Menſchennatur. Er ſteht nicht da als eine Zwangsanſtalt für die Zwecke, Triebe und Strebungen der Menſchen, oder als ein Hemmſchuh für die individuelle und ſociale Freiheitsentwicklung, ſondern als eine Hilfsmacht für die Entfaltung alles Vernünftigen, für die Verwirklichung alles Guten, Schönen, Wahren, Nützlichen, alles echt Menſchlichen. Er iſt keine Negation der Freiheit oder der Ordnung, ſondern gerade die lebendige Manifeſtation und Verſöhnung des Princips der Freiheit und der Ordnung . . ., der progreſſiven und der conſervirenden Elemente des Völkerlebens . . ., und ebendeshalb auch nicht etwas Vergängliches, Momentanes, ſondern etwas immer Dauerndes, eine nie zu entbehrende, nothwendige Inſtitution der Menſchheit und aller Völkerentwicklung. Der Staat iſt kein Mechanismus, ſondern ein Organismus, deſſen belebendes und beſeelendes Element das ethiſch-vernünftige Menſchenweſen bildet und der ſich nach den Geſetzen der ſittlichen und ſocialen Weltordnung bewegt. Er abſorbirt das Individuum und die Geſellſchaft nicht vollſtändig, wie einſt zu den Zeiten des Heidenthums und gegenwärtig in den ideologiſchen Wahngebilden der ſocialen Utopiſten, ſondern er iſt vielmehr ein großer, menſchlicher Hebel zur Realiſation unſerer Lebenszwecke; ein Vermittler für die (irdiſch-) menſchliche und ſociale Beſtimmung, das mächtigſte Organ der Weltgeſchichte, die Vorausſetzung und das Fundament alles wahren Fortſchrittes, aller echten Civiliſation, Bildung, Macht und Wohlfahrt."

---

[1] In ſeinem Buche: Die Nationalökonomik als Wiſſenſchaft, 1. Theil des Geſamtwerkes: Theorie und Geſchichte der Nationalökonomik (Wien 1858), S. 265 f. Vgl. überdies zur vorliegenden Frage den ganzen Abſchnitt „Die Volkswirtſchaft und der Staat“ S. 249 ff. — Das Bild eines Staates nach chriſtlicher Auffaſſung hat Leo XIII. entworfen in der Encyklika „Immortale Dei“ (1885). Offic. Ausg. S. 6 (7) ff.

Was muß daher als die natürliche Aufgabe der ſtaatlichen Geſellſchaft betrachtet werden?

10. Thomas von Aquin erblickt in dem irdiſchen Wohl den Zweck des Staates[1].

Wenn aber dem Staate als natürlicher Zielpunkt ſeines Strebens die zeitliche Wohlfahrt angewieſen wird, ſo darf dabei der beſondere Charakter der ſtaatlichen Geſellſchaft nicht unberückſichtigt bleiben. Denn auch das Individuum hat kein anderes natürliches Ziel als ſein eigenes Glück, und die Familie findet ihre naturgemäße Aufgabe in der Sorge für das allſeitige Wohlergehen ihrer Glieder.

Es entſteht daher die Frage, welche Folgerungen ſich für die Verwirklichung des irdiſchen Wohles der Bürger aus der Eigenart der ſtaatlichen Geſellſchaft ergeben?

Indem der Staat als höchſte natürliche Geſellſchaftsform das äußere, ſociale Leben des Volkes zu einer organiſchen, aber moraliſchen Einheit zuſammenfaßt, bezeichnet die von ihm erſtrebte irdiſche Wohlfahrt zwar das Wohl aller den Staat bildenden Individuen oder Geſellſchaften, allein dieſes Wohl keineswegs als bloße Summe der individuellen oder ſocialen Sonderintereſſen, vielmehr entſprechend der Natur des Staates als eine Einheit des Wohles, als ein unter Ausgleichung der mannigfach widerſtreitenden Intereſſen geſchaffenes Geſamtwohl.

---

[1] *S. Thom.*, De regim. princip. I, c. 14. — Reden wir in folgendem von der irdiſchen Wohlfahrt als dem Zweck des Staates, ſo ſetzen wir natürlich deren Unterordnung unter das jenſeitige Ziel voraus. — Vgl. *Costa-Rossetti* S. J., Philos. moralis (edit. altera) p. 514—531. Ferner von demſelben Verfaſſer: Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie (Freiburg 1888) S. 7 ff. — Chriſtlichſociale Blätter 1884, Heft 4, S. 107 ff.

Dieſes Gemeinwohl kann daher nie in Gegenſatz treten zum Wohle der Geſamtheit der Individuen, da es eben nichts anderes iſt als das Wohl der Geſamtheit ſelbſt. Innerhalb desſelben wird jedes einzelne Individuum, abgeſehen von Zufälligkeiten, über welche der Staat keine Macht hat, ſeine weſentlichen irdiſchen Zwecke erreichen können. Aber es muß ſich allerdings zugleich dazu verſtehen, unter Umſtänden ſeine weniger weſentlichen Intereſſen den höhern Intereſſen des Ganzen unterzuordnen und auch bei der Verfolgung nothwendiger und berechtigter Zwecke die gleiche Berechtigung der übrigen zur Geltung kommen zu laſſen[1].

Daraus, daß der Staat das Wohl der Geſamtheit ſeiner Glieder als einer Einheit zu verwirklichen hat, folgt auch mit Nothwendigkeit, daß nicht jedes einzelne Individuum nun alles und jedes vom Staate erwarten und verlangen darf, was in ſeinen perſönlichen Verhältniſſen zur Gewinnung des eigenen Privatwohles erforderlich ſein mag. Auch in dem beſtgeordneten Staatsweſen wird der Satz: „Ein jeder iſt ſeines Glückes Schmied“, die volle Bedeutung bewahren müſſen.

---

[1] Wir erinnern hier an unſere frühern Auseinanderſetzungen über das Verhältniß von Staatswohl und Individualwohl. Das Staatswohl deckt ſich mit dem allgemeinen bürgerlichen Wohl in der oben ausgeführten Weiſe. — Man kann allerdings auch die Kräftigung und Stärkung des Staates und der ſtaatlichen Organiſation nicht mit Unrecht als „Staatswohl“ bezeichnen. Allein das „Staatswohl“ in dieſem engern Sinne ordnet ſich dem Staatswohl im weitern Sinne, d. i. dem „Gemeinwohle“ der den Staat bildenden Individuen, Familien, unter, iſt ein Mittel, um die Sicherung und Förderung dieſes Gemeinwohles zu bewirken, aber nicht eigentlicher, letzter Zweck des Staates. Der Staat iſt eben kein „Selbſtzweck“, und darum darf das „Staatswohl“ im engern Sinne niemals in Gegenſatz treten zum „Gemeinwohl des Volkes“.

11. Aus dem Geſagten ergeben ſich zwei wichtige Geſichtspunkte für die nähere Beſtimmung des Staatszweckes.

Der Staat hat zunächſt die äußern Bedingungen eines gedeihlichen Gemeinſchaftslebens zu bieten. Gedeihlich aber wird das Gemeinſchaftsleben nur dann ſein, wenn einerſeits dem Individuum ſowie allen dem Staate bei- oder untergeordneten Geſellſchaften Schutz ihrer natürlichen und erworbenen Rechte, Luft und Raum zu freier, ſelbſtändiger Entfaltung ihrer Kräfte und ihres Strebens nach den berechtigten individuellen und ſocialen Zwecken gewährt, andererſeits das Zuſammenbeſtehen der verſchiedenen Lebenskreiſe und ihrer Beſtrebungen im Rahmen des Ganzen und mit Unterordnung der unweſentlichen und rein particulären Intereſſen unter die Intereſſen der Geſamtheit wirkſam vermittelt wird[1].

Sodann ſoll der Staat in Ausübung ſeiner Aufgabe als einer natürlichen Hilfsmacht zur Förderung des Gemeinwohles diejenigen poſitiven Mittel in den Dienſt der Geſamtheit ſtellen, welche nicht durch die Kräfte der Einzelnen oder der ſonſtigen geſellſchaftlichen Kreiſe ohne Schaden des gemeinſamen Wohles und Fortſchrittes beſchafft werden können.

Dieſe poſitive Fürſorge des Staates iſt eben ihrem Weſen nach kein bevormundendes, ſondern ein ergänzendes Wirken. Sie ſoll die Thätigkeit der Geſellſchaft und ihrer einzelnen Glieder weder verdrängen noch abſorbiren. Nicht umſonſt ſind ja doch den Individuen und den niedern Geſellſchaftsformen ihre Kräfte und Fähigkeiten von Gott verliehen worden. Der

---

[1] v. Hertling, Aufſätze und Reden S. 53.

Menſch hat ſodann das Verlangen, dieſe ſeine eigenen Talente zur Geltung zu bringen, und niemals wird er, mit vollem Recht, ſich einem Syſtem beugen, welches ihn der gebührenden Selbſtändigkeit und Initiative beraubt. Ueberdies liegt es auf der Hand, daß für eine geſunde Geſtaltung insbeſondere der wirtſchaftlichen Verhältniſſe jene Anſpannung der geiſtigen und körperlichen Kräfte, jene Schärfung der Einſicht, wie ſie gerade mit dem ſelbſtändigen Schaffen und Streben ſich paart, durchaus nicht entbehrt werden kann[1].

Es iſt darum auch ein natur- und vernunftwidriges Begehren, wenn der Socialismus dem Staate oder der als „Geſellſchaft“ bezeichneten Gemeinſchaft der Bürger die Erzeugung und Vertheilung der Sachgüter übertragen will. Der Staat mag ſich an der Volkswirtſchaft, ſoweit das Gemeinwohl dadurch nicht geſchädigt wird, betheiligen. Aber eine Staats- oder Geſellſchaftswirtſchaft im Sinne des Socialismus, eine unmittelbare Leitung der Production und Vertheilung der Producte durch die Centralgewalt des Staates bezw. der Geſamtheit der „Genoſſen“, iſt weder principiell zuläſſig noch irgendwo und irgendwann durch die hiſtoriſche Entwicklung gefordert, weil ſie eben für den Einzelnen wie die Geſamtheit jederzeit verderblich und unerträglich wäre.

---

[1] Vgl. Kautz a. a. O. S. 255 f.: „Der Staat realiſirt zunächſt und eigentlich nur das Recht (die Rechtsordnung), aber hiermit ermöglicht er zugleich (in ſeiner Weiſe) die Erſtrebung aller andern Lebenszwecke der Geſellſchaft in den verſchiedenen Lebenskreiſen. Der Staat iſt nicht berufen, die Menſchen und die Geſellſchaft in der Verfolgung ihrer Zwecke ſpeciell zu dirigiren oder ſich die Stellung einer religiöſen, künſtleriſchen oder induſtriellen Autorität zu vindiciren; er hat aber die Mittel und Wege zur Realiſation der geſellſchaftlichen Grundzwecke vorzubereiten, die Begründung, Sicherung und Erhaltung der öffentlichen und privaten Rechtsordnung zu bewirken, das organiſche Ganze der auf die Erfüllung aller ſocialen Aufgaben ſich beziehenden Rechtsanſtalten und Einrichtungen zu verwirklichen, die Möglichkeit eines ſittlich-vernünftigen Geſellſchaftslebens nach allen grundweſentlichen Richtungen und Zwecken anzubahnen, ohne jedoch hierbei den Einzelnen an die Hand zu nehmen und ihn zur richtigen Benutzung der durch den Rechtszuſtand gegebenen und verwirklichten Mittel der Entwicklung und Vervollkommnung anzuleiten. Kraft dieſer ſeiner Beſtimmung und Aufgabe wird der Staat angewieſen ſein ..., die Sicherung und Feſtigung der ſocialen Geſamtordnung zu vollführen und ſo auch als Hebel und Vermittlungsorgan der verſchiedenſten menſchlichen und geſellſchaftlichen Beſtimmungskreiſe, als Central- und Mittelpunkt aller Bedingungen für den allgemeinen Fortſchritt, für die Entwicklung und Vervollkommnung des geſamten Volkslebens ſich thätig und wirkſam zu erweiſen.“

Auch bei der richtigen Umgrenzung der ſtaatlichen Rechte und Aufgaben bleibt ein weites Gebiet übrig, innerhalb deſſen die Staatsgewalt ihrer wichtigen Pflicht, poſitiv fördernd auf das Volkswohl einzuwirken, genügen kann. Der Staat wird dabei in der Regel an die vorhandenen Geſtaltungen zunächſt anknüpfen müſſen, die gegebenen Kräfte wecken, anregen und fördern. Er wird z. B. im Intereſſe der Geſamtheit ein ſicheres Tauſchmittel, einen allgemeinen Werthmaßſtab herſtellen, der Errichtung und Einführung von Verkehrsmitteln, welche unmittelbar im Dienſte des gemeinſamen Wohles aller ſtehen, ſeine Aufmerkſamkeit widmen, die Intereſſen der nationalen Wirtſchaft andern Völkern und Staaten gegenüber vertreten, den einheimiſchen Ackerbau oder eine noch junge, zum Wettbewerb mit dem Auslande unfähige Induſtrie bis zu ihrer Erſtarkung durch Zölle gegen die erdrückende Concurrenz von außen ſchützen. Er wird wirtſchaftlichen Kriſen nach Kräften vorzubeugen und die thatſächlich entſtandenen zu mildern ſuchen u. ſ. w.[1]

12. Leo XIII. faßt in dem Rundſchreiben Rerum novarum[2] die verſchiedenen Momente und Mittel der ſtaatlichen

---

[1] Cf. *Chr. Antoine* S. J., Cours d’Économie sociale (1896) p. 74.

[2] Offic. (Herderſche) Ausgabe S. 46 (47).

Wohlfahrtsſorge kurz zuſammen, indem er ſagt: „Die Beihilfe alſo, welche vom Staate zu erwarten wäre, beſteht zunächſt in allgemeinen geſetzlichen Verordnungen und Einrichtungen, die eine gedeihliche Entwicklung des Wohlſtandes befördern. Hier liegt die Aufgabe einer einſichtigen Regierung, die wahre Pflicht jeder weiſen Staatsleitung. Was aber im Staate vor allem den Wohlſtand verbürgt, das iſt Ordnung, Zucht und Sitte, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht, mäßige Auflagen und gleiche Vertheilung der Laſten, Betriebſamkeit in Gewerbe, Induſtrie und Handel, günſtiger Stand des Ackerbaues und ähnliches. Je umſichtiger alle dieſe Hebel benutzt und gehandhabt werden, deſto geſicherter iſt die Wohlfahrt der Glieder des Staates. Hier eröffnet ſich alſo eine weite Bahn, auf welcher der Staat für den Nutzen aller Klaſſen der Bevölkerung und insbeſondere für die Lage der Arbeiter thätig ſein ſoll; und geht er auf dieſer Bahn voran, ſo iſt durchaus kein Vorwurf möglich, als ob er einen Uebergriff beginge; denn nichts geht den Staat ſeinem Weſen nach näher an als die Pflicht, das Gemeinwohl zu befördern, und je wirkſamer und durchgreifender er es durch allgemeine Maßnahmen thut, deſto weniger brauchen anderweitige Mittel zur Beſſerung der Arbeiterverhältniſſe aufgeſucht zu werden.“

In allen Fällen aber, ſowohl in der Vertretung der nationalen Wirtſchaft dem Auslande gegenüber, in der Einführung ſowie Abſchaffung von Zöllen oder Prämien, in der Förderung wirtſchaftlicher Unternehmungen, in der Herſtellung von Mitteln, welche dem Verkehre dienen u. ſ. w. — ſtets muß die Staatsgewalt ſich bewußt bleiben, daß ſie als Repräſentant des Ganzen, für Gegenwart und Zukunft, nicht im Dienſte einer einzelnen bevorzugten Klaſſe zu handeln hat.

Wir verhehlen uns nicht, daß in einer Zeit, wo die Staatsrechtslehre die Befugniſſe der Staatsgewalt in ungebührlicher Weiſe ausgedehnt hat, Lehren, wie wir ſie vorgetragen haben, mancherorts auf Widerſpruch ſtoßen werden. Allein das konnte uns nicht abhalten, der Wahrheit die Ehre zu geben, um ſo weniger, weil wir überzeugt ſind, daß eine Heilung der ſocialen Schäden nur dann möglich iſt, wenn das Staatsleben ganz und rückhaltlos auf der feſten Grundlage der ſittlichen Weltordnung als einer Gottesſatzung von neuem ſich aufbaut, wenn die Geſetzgebung wie die geſamte ſtaatliche Thätigkeit Recht und Gerechtigkeit wiederum als ihre Norm und ihr Maß, als Seele und Siegel anerkennt.

Zweites Kapitel.

Die ſtaatliche Rechtsordnung.

1. Die Gerechtigkeit als Princip der Ordnung.

1. Wenn es den abſolutiſtiſchen Beſtrebungen des Socialismus gegenüber unerläßlich iſt, für die bürgerliche Freiheit einzutreten, ſo dürfen wir andererſeits niemals vergeſſen, daß es keinen Socialismus geben würde, hätte nicht der Liberalismus, wenigſtens für das wirtſchaftliche Gebiet, eine ganz ungebührliche Freiheit für ſich in Anſpruch genommen.

„Die Freiheit,“ ſagt Leo XIII.[1], „dieſes ſo vorzügliche Gut, welches die Natur uns gegeben, und das nur den intelligenten Weſen zukommt, die den Gebrauch ihrer Vernunft haben, verleiht dem Menſchen eine ſolche Würde, daß er, ſeiner eigenen Entſcheidung folgend, Herr iſt ſeiner Handlungen. Aber es kommt ſehr viel darauf an, wie er eben dieſe ſeine Würde anwendet; denn die Bethätigung der Freiheit iſt wie der höchſten Güter, ſo auch der höchſten Uebel Mutter. Wohl ſteht es bei dem Menſchen, der Vernunft zu gehorchen, dem ſittlich Guten zu folgen und geraden Weges ſeinem höchſten Ziele nachzuſtreben. Doch ebenſo kann er auch nach allen möglichen Richtungen hin abirren, indem er Trugbildern von Gütern nachgeht, die ſittliche Ordnung ſtören und freiwillig ſich ins Verderben ſtürzen. ... Da es ſich alſo mit der menſchlichen Freiheit verhält, ſo mußte ihr ein entſprechender Beiſtand und Schutz werden, wodurch alle ihre Thätigkeit zu dem Guten hin, von dem Böſen hinweg gewendet würde, ſollte nicht vielen die Willensfreiheit zum Schaden gereichen. — Es war darum nothwendig das Geſetz, d. h. eine Regel für das, was zu thun und zu meiden iſt. Für die bewußtloſen Weſen, welche mit Nothwendigkeit ſich bethätigen, kann es ein ſolches im eigentlichen Sinne nicht geben, da ſie in ihrer geſamten Thätigkeit dem Antriebe der Natur folgen und von ſich aus in keiner andern Weiſe thätig ſein können. Die freien Weſen aber haben eben darum, weil ſie ſich der Freiheit erfreuen, das Vermögen, zu handeln, nicht zu handeln, ſo oder anders zu handeln, da ſie wählen, was ſie wollen, und jenes oben erwähnte Urtheil der Vernunft vorausgegangen iſt. Dieſes Urtheil beſtimmt nicht bloß, was ſeiner Natur nach ſittlich iſt, was unſittlich, ſondern auch, was gut iſt und zu vollbringen, was böſe und zu meiden; es ſchreibt eben die Vernunft dem Willen vor, wonach er ſtreben, was er vermeiden ſoll, damit der Menſch ſein höchſtes Ziel erreichen kann, um deſſen willen alles übrige zu geſchehen hat. Dieſe Ordnung der Vernunft nun nennen wir Geſetz. — Der tiefſte Grund, in dem das Geſetz gewiſſermaßen wurzelt und ſeine Nothwendigkeit hat, liegt darum in der Willensfreiheit des Menſchen ſelbſt; es ſoll nämlich unſer Wille mit der wahren Vernunft im Einklange bleiben. Nichts iſt darum ſo falſch und verkehrt, als wenn einer denken und behaupten wollte, weil der Menſch von Natur aus frei iſt, ſo müſſe er geſetzlos ſein; denn dies hieße ſo viel als behaupten, es müſſe die Freiheit vernunftlos ſein[1]. Gerade das Gegentheil iſt vielmehr der Fall: weil der Menſch von Natur aus frei iſt, darum muß er dem Geſetze untergeben ſein. In ſolcher Weiſe leitet das Geſetz den Menſchen in ſeinen Handlungen, wird es ihm durch Verheißung von Lohn, durch Androhung von Strafen ein Antrieb zum Guten und hält vom Böſen ihn zurück."

---

[1] Encyklika „De libertate humana“ (1888). Offic. (Herderſche) Ausg. S. 6 (7) f. 14 (15) f.

2. Schon früher haben wir dargelegt, wie die rechte Ordnung des menſchlichen Lebens, unſeres Verhältniſſes zu Gott, zu uns ſelbſt, zu den Mitmenſchen als Individuen und als geſellſchaftliche Geſamtheit vor allem vorgezeichnet wird durch das natürliche Sittengeſetz, das in eines jeden Menſchen Herz geſchrieben iſt. Aber das göttliche Naturgeſetz bedarf in vielfacher Hinſicht der nähern Beſtimmung, und dieſe nähere Beſtimmung und Anwendung zugleich mit der irdiſchen Sanction bietet, ſoweit die Ordnung des geſellſchaftlichen Zuſammenlebens inmitten des Staates in Frage kommt, das menſchliche, ſtaatliche, poſitive Geſetz. Hieraus ergibt ſich, daß ohne Zweifel auch der Staat befugt iſt, durch ſeine Geſetze die Freiheit der Bürger zu beſchränken.

Allein nicht ohne Grund und nach Willkür darf dieſe Beſchränkung ſich vollziehen. Gehört doch die Freiheit zur natürlichen Ausſtattung des Menſchen, iſt ſie doch ein hohes Gut und ein natürliches Recht, welches der Menſch nicht vom Staate empfängt, ſondern logiſch und rechtlich vor dem Staate beſitzt, und das darum auch nur ſoweit beſchränkt werden darf, wie der naturrechtlich beſtimmte beſondere Staatszweck dieſe Beſchränkung fordert.

---

[1] „Frei iſt das Vernunftweſen, das ſich dem Geſetze conformiren kann, und es kann dies, weil die intellectuelle Kraft in ihm auf das Intellegible hingeordnet iſt. Darin liegt ſeine Würde und zugleich die Bürgſchaft ſeiner Unvergänglichkeit" (Otto Willmann, Geſchichte des Idealismus III [1897], § 123: Die idealen Principien als ſociale Bindegewalten, S. 951).

Das ſind die beiden für die richtige Beurtheilung und Bemeſſung einer Beſchränkung der bürgerlichen Freiheit innerhalb der ſtaatlichen Geſellſchaft entſcheidenden Grundſätze:

Erſtens: Die Freiheit der Bürger im Staate kann keine abſolute Freiheit ſein.

Zweitens: Die Beſchränkung der Freiheit vollzieht ſich nicht nach Willkür; ſie darf nur ſo weit gehen, als der Staatszweck, d. i. das Gemeinwohl des Volkes, eine Beſchränkung der Freiheit unbedingt erfordert[1].

Da es nun gerade die Aufgabe der Gerechtigkeit iſt, das geſellſchaftliche Leben in der rechten Weiſe zu ordnen, d. h. das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen und zu den mit ihm in der Geſellſchaft lebenden Perſonen, der Vernunft und dem Willen Gottes gemäß, zu regeln, ſo wird man die Gerechtigkeit ſchlechthin als das Princip der Ordnung des freien menſchlichen Handelns innerhalb der Geſellſchaft bezeichnen dürfen. Sie beſtimmt und bemißt genau, welche Beſchränkungen die Freiheit nach Maßgabe des Staatszweckes ſich gefallen laſſen muß. Zugleich verhindert ſie die Errichtung ungebührlicher Schranken. Weil nämlich die Freiheit ſelbſt ein Recht des Menſchen iſt, ſo wird die Gerechtigkeit eine Beſchränkung der Freiheit nur ſo weit dulden können, als höhere, allgemeinere, ältere Rechte zu ihr in Colliſion treten. Mit andern Worten: die Beſchränkung der Freiheit regelt ſich nach dem Princip der Rechtscolliſion.

Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß für die richtige Beurtheilung ſocialer Verhältniſſe und ſocialer Fragen eine genaue Kenntniß der Forderungen der Gerechtigkeit unentbehrlich iſt.

---

[1] Cf. *Chr. Antoine*, Cours d'Économie sociale p. 80 ss.

3. Der Staat muß die Gerechtigkeit wahren. Dieſen Satz in ſeiner allgemeinen Faſſung wird allerdings niemand beſtreiten wollen. Dringt man aber tiefer in die Bedeutung desſelben ein, beſtimmt man genauer, was die Staatsgewalt in Ausübung jenes Princips zu leiſten hat, ſo gewahrt man alsbald, daß die Meinungen weit auseinandergehen.

Nach chriſtlicher Auffaſſung ſoll der Staat nicht nur „Nachtwächterdienſte“ leiſten — um jenen Ausdruck zu gebrauchen, deſſen Ferdinand Laſſalle zur kurzen Charakteriſirung der ſtaatsrechtlichen Anſchauungen des Liberalismus ſich bediente. Er ſoll keine bloße Aſſecuranzgeſellſchaft für die thatſächlich gegebenen Vermögens- und Rechtsverhältniſſe ſein, nicht allein die erworbenen Rechte, den erworbenen Beſitz ſchützen und ſchirmen. Seine heiligſte Pflicht vielmehr iſt es, die ganze Gerechtigkeit, in ihrem vollen Umfange, innerhalb der Sphäre des äußern, geſellſchaftlichen Lebens zu verwirklichen. Verſäumt der Staat dieſe ſeine weſentlichſte Aufgabe, dann und nur dann treten jene furchtbaren und gefährlichen Zuckungen der Geſellſchaft ein, welche man „Klaſſenkämpfe“ zu nennen pflegt. Der Klaſſenkampf iſt darum der chriſtlichen Geſellſchaftslehre zufolge ebenſowenig eine hiſtoriſche Nothwendigkeit, wie die Ungerechtigkeit in irgend einem Zeitpunkt mit der geſchichtlichen Entwicklung unabweisbar verbunden ſein muß.

4. Wir brauchen nur kurz die Forderungen der ſocialen Gerechtigkeit uns vor Augen zu führen, um ſofort ihre gewaltige, tief einſchneidende Bedeutung für alle Lebenskreiſe, für Individuum, Familie und Staat zu erkennen.

Die Gerechtigkeit verlangt ihrem innerſten Weſen nach, daß „jedem das Seine“ zugetheilt werde, der Geſellſchaft das Ihrige, dem Einzelmenſchen das, was ihm gebührt. Seit Ulpian iſt ihre Begriffsbeſtimmung ſtationär geblieben: Iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi — „Gerechtigkeit iſt der beharrliche und entſchiedene Wille, einem jeden ſein Recht zu geben und zu laſſen“ [1].

Man unterſcheidet nun eine generelle und eine particuläre Gerechtigkeit. Doch iſt, beſonders in der weitern Zerlegung dieſer Begriffe, die Terminologie nicht bei allen Autoren dieſelbe.

Allgemein nennen wir diejenige Art der Gerechtigkeit, welche entweder das Verhältniß der Einzelnen zur Geſamtheit als ſolcher oder umgekehrt das Verhältniß der Geſamtheit als ſolcher zu den Einzelnen regelt [2]. Zur allgemeinen Gerechtigkeit gehört einmal die iustitia *legalis*, ſo genannt, weil es die weſentlichſte Aufgabe der Geſetzgebung iſt, die Regelung des Einzelwillens zum allgemeinen Beſten zu vollziehen; ſodann die iustitia *distributiva*, welche die gerechte Zutheilung der gemeinſamen Laſten und Wohlthaten von ſeiten der Geſamtheit an die Einzelnen ordnet. Endlich die Strafgerechtigkeit, iustitia *vindicativa*, welche zuweilen auch als Theil der distributiven Gerechtigkeit aufgefaßt wird.

Beſondere Gerechtigkeit, iustitia *particularis*, nennen wir diejenige Art der Gerechtigkeit, welche die privatrechtlichen Verhältniſſe der Individuen untereinander oder zum Staate zu regeln berufen iſt. Auch der Staat hat dieſe privatrechtliche Sphäre ſeiner Bürger zu achten, wie er andererſeits als Vermögensſubject (Fiscus) innerhalb derſelben Träger von Rechten und Pflichten ſein kann.

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 1 (i. c. a.): Iustitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.

[2] Andere Autoren ziehen es vor, die iustitia legalis, distributiva und commutativa als Arten der Gerechtigkeit überhaupt nebeneinander zu ſtellen. Dabei regelt die legale Gerechtigkeit die Beziehungen der Unterordnung der Bürger unter das Ganze, die distributive Gerechtigkeit die Beziehungen der Ueberordnung der Vorgeſetzten über die Unterthanen, die commutative Gerechtigkeit die Beziehungen der einander coordinirten Bürger unter ſich.

5. Die allgemeine Gerechtigkeit ordnet alſo zunächſt die Beziehungen des Einzelnen zu der ſtaatlichen Gemeinſchaft, in der er lebt. Sie ſichert den Geſellſchaftsvorſtänden und dem Geſetze den Gehorſam der Untergebenen und ordnet die particulären Sonderintereſſen der Individuen und der niedern ſocialen Verbände dem Geſamtwohl der ganzen Geſellſchaft unter nach den Forderungen des natürlichen Rechtes.

Von beſonderer Bedeutung für das geſellſchaftliche Leben iſt ſodann ſtaatlicherſeits die Gerechtigkeit in der Vertheilung der öffentlichen Güter und Laſten je nach der Würdigkeit und Leiſtungsfähigkeit der einzelnen Geſellſchaftsglieder. Sie iſt vorherrſchend eine Pflicht der Vorgeſetzten im Staate, welche keinen Staatsbürger über Gebühr bevorzugen oder ungebührlich mit Leiſtungen für die Geſamtheit belaſten dürfen[1].

Die Verwirklichung der Rechtsordnung bringt es endlich mit ſich, daß der Staat auf der ganzen Linie des geſellſchaftlichen Lebens die rechtswidrigen Aeußerungen der Brutalität und der Selbſtſucht ſtrafen muß. So ergibt ſich von ſelbſt als dritte Art der allgemeinen Gerechtigkeit die iustitia *vindicativa*, vermöge deren der Vorgeſetzte gehalten iſt, eine der Schuld entſprechende Strafe für die verbrecheriſche Störung der Rechtsordnung zu verhängen.

Die beſondere Gerechtigkeit wird in der Regel gleichbedeutend mit der iustitia *commutativa* gebraucht. Dieſelbe hat dieſen ihren Namen zunächſt von der Gerechtigkeit im Tauſchverkehre, wendet jedoch, in einem weitern Sinne als *stricta* iustitia gefaßt, die allgemeine Forderung der Gerechtigkeit, das suum cuique, auf die geſamte, durch natürliche oder erworbene Rechte gebildete, Privatrechtsſphäre einer phyſiſchen oder moraliſchen Perſon an. Inſofern ſie die Unverletzlichkeit dieſer Rechtsſphäre garantirt, bildet ſie offenbar einen hervorragenden

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 60, a. 3; q. 61.

Gegenſtand der ſtaatlichen Geſetzgebung. Gerade auch die actuell ſo bedeutſamen Forderungen nach Arbeiterſchutz, Feſtſetzung eines gerechten Lohnes, nach Einführung ſtrengerer Wuchergeſetze, nach einem wirkſamern Schutz des Erwerbslebens u. ſ. w. ſtützen ſich direct oder indirect auf das Princip der ausgleichenden Gerechtigkeit im weitern Sinne des Wortes.

6. Wenn man die Gerechtigkeit das Fundament der Staaten nennen darf, ſo legt jede tiefergehende Verwirrung und Aufregung des ſocialen Lebens die Vermuthung nahe, daß eben jenes Fundament in irgend einer Weiſe Schaden gelitten hat. Ein verſtändiger Politiker wird darum auch heutzutage vor allem und mit größtem Ernſte die wichtige Frage ſich vorlegen müſſen, ob nicht etwa der Staat bisher ſeine natürliche Aufgabe und Pflicht verabſäumt habe, und ob nicht das ſtaatliche und geſellſchaftliche Leben in Widerſpruch zu den Forderungen der Gerechtigkeit getreten ſei[1].

Der Staat ſoll das Recht verwirklichen auf der ganzen Linie des ſocialen Verkehrs und darum auch für das Reich der ökonomiſchen Beziehungen. Ja gerade hier vorzugsweiſe, weil nirgends mehr die Selbſtliebe, die Eigenſucht eine Auflöſung der geſellſchaftlichen Zuſammenhänge bewirken, den ganzen Bau der Geſellſchaft erſchüttern und zum Wanken bringen kann. Hat der heutige Staat dieſe ſeine Aufgabe erfüllt? Das iſt alſo die wichtigſte und die erſte Frage, die der Socialpolitiker zu beantworten hat.

---

[1] Gerade dieſelben Theoretiker, welche die Aufgaben des Staates in maßloſer Weiſe ausdehnen möchten, überſehen nicht ſelten die Mängel, die ſich die Staaten auf dem ihnen naturrechtlich zugewieſenen Gebiete zu Schulden kommen laſſen. So hat man die wohlklingende Phraſe von der „Verwirklichung der ſittlichen Idee“ als des eigentlichen Zweckes der Staaten erfunden. Ganz mit Recht ſagt diesbezüglich Karl Jentſch: „Wenn einer menſchlichen Veranſtaltung Aufgaben geſtellt werden, die wider ihre Natur ſind, ſo erfüllt ſie nicht nur dieſe nicht, ſondern verfehlt meiſtens auch ſolche, die ihr wirklich obliegen“ (Weder Kapitalismus noch Communismus S. 373).

Es beruht daher auf einer merkwürdigen Verkennung nicht bloß der menſchlichen Natur, ſondern zugleich auch der ganzen, furchtbaren Tiefe der heutigen ſocialen Fragen, wenn einzelne Schriftſteller in dem Beſtreben, den Einfluß einer vielfach unchriſtlichen Staatsgewalt zu beſchränken, ausſchließlich von der ſtärkern Betonung der Liebe oder allein von der Kirche und der privaten Initiative die Neugeſtaltung des ſocialen Lebens erwarten zu müſſen geglaubt haben.

Mit großem Unrecht zwar wurde dieſen Männern der Vorwurf „mancheſterlicher“ Geſinnung gemacht. Eine ſolche Anklage geht über das Maß erlaubter Kritik weit hinaus und zeigt, wie wenig die Ankläger das Weſen des Mancheſterthums einerſeits und die Intentionen jener Socialpolitiker andererſeits verſtanden haben. Nicht auf die natürlichen Triebe, nicht auf den Naturinſtinct der Eigenliebe, wollen jene Männer die Geſetze der Volkswirtſchaft aufbauen. Ihr Irrthum beſteht vielmehr gerade umgekehrt in einer allzu idealen Auffaſſung des menſchlichen und ſocialen Lebens, welche ſie vergeſſen ließ, daß die Liebe zwar die Vollendung des Geſetzes, die Königin unter den Tugenden, das Endziel aller Gebote, die ſchönſte Blüthe und Frucht des ſocialen Lebens iſt, aber in der gegenwärtigen Ordnung, bei dem hartnäckigen Kampfe zwiſchen gut und bös im gefallenen Menſchen, bei der elementaren Macht der Eigenſucht keineswegs als Grundlage des Geſellſchaftsbaues ausreichen kann.

Gewiß hat die Menſchheit die heilige Pflicht, nach den höchſten Idealen zu ringen. Je mehr ſie ſich denſelben nähert, um ſo beſſer werden ſich unzweifelhaft die ſocialen Verhältniſſe geſtalten. Je mehr ſie ſich davon entfernt, um ſo ſtärker treten die Gegenſätze auf, um ſo heftiger zeigen ſich die ſocialen Kriſen. Darum iſt auch die freie, unbehinderte Wirkſamkeit der Kirche von einer geradezu eminenten Bedeutung für das ſociale Wohl. Ihr Einfluß erſtreckt ſich ſogar auf das Herz, das Gewiſſen, die innere Vervollkommnung des Menſchen, die durch kein politiſches Geſetz geregelt werden können. Ein von den Grundſätzen der chriſtlichen Kirche innerlich geleiteter Bürger wird ganz gewiß den Forderungen der Gerechtigkeit ebenſowohl genügen, wie den Pflichten der Liebe in ſeiner innern Geſinnung und in dem äußern Verkehrsleben[1]. Aber nicht alle Bürger nehmen den Geiſt des Chriſtenthums in ſich auf, und die Selbſtſucht, welche ſolche Leute beherrſcht, wird ſich nicht auf eine Verletzung der Liebe beſchränken, ſondern oft gerade das, was dem Nächſten gebührt, nicht leiſten oder laſſen wollen. Hier muß der Staat mit ſeiner Geſetzgebung die Gerechtigkeit erzwingen. Die äußern Pflichten der Gerechtigkeit ſind ja un=

---

[1] Es gibt alſo auch nach unſerer Auffaſſung ein doppeltes Band unſerer geſellſchaftlichen Beſtimmung: Gerechtigkeit und Liebe. Ueber die Nothwendigkeit der Liebe für das geſellſchaftliche Leben äußert ſich der hl. Thomas in der Summa contra gentiles (ed. Uccellii [Romae 1878] lib. 3, cap. 130): Non sufficit pacem et concordiam inter homines per *iustitiae* praecepta conservari, nisi *ulterius* inter eos fundetur *dilectio.* Per iustitiam sufficienter hominibus providetur, ut unus alteri non inferat impedimentum, non autem ad hoc, quod uni ab aliis inferatur *auxilium* in his, quibus indiget, quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his, in quibus nullus ei tenetur per iustitiae debitum; aut, si forte aliquis ei tenetur, non reddit. Oportuit igitur ad hoc, quod se invicem homines adiuvarent, etiam praeceptum mutuae dilectionis superinduci, per quam unus alii auxilium ferat etiam in his, in quibus ei non tenetur secundum iustitiae debitum. — In ähnlicher Weiſe ſagt Papſt Leo XIII. in ſeiner Encyklika „Inscrutabili“ vom 21. April 1878: Clare innotescit ac liquet, civilis humanitatis rationem solidis fundamentis destitui, nisi aeternis principiis veritatis et immutabilibus *recti iustique* legibus innitatur, ac nisi hominum voluntates inter se *sincera dilectio* devinciat, officiorumque inter eos vices ac rationes suaviter moderetur.

abhängig von der Geſinnung deſſen, welcher ſie zu erfüllen hat. Sie werden normirt durch ihr Object, und dieſes Object iſt das Recht der andern als Individuen und als Geſamtheit[1]. Von Heiden und Ungläubigen, von Wucherern jeder Art kann und muß daher durch das Geſetz die Beobachtung der Gerechtigkeit eventuell mit Zwang gefordert werden. Mag dann der Chriſt die Werke der Gerechtigkeit zugleich aus dem Beweggrunde der Nächſtenliebe verrichten, mag er ſogar in wahrhaft chriſtlicher Geſinnung, z. B. als Arbeitgeber, über das Maß der ſtrengen Gerechtigkeit hinaus, im Intereſſe ſeiner Untergebenen ſich neue, große Opfer auferlegen — das Bewußtſein, als edler Menſchenfreund, als Jünger Jeſu Chriſti gehandelt zu haben, wird, abgeſehen von dem übernatürlichen Lohn, ſchon hienieden ſein Herz erweitern und mit Freude erfüllen. Aber man verwechsle doch niemals das Ideal mit der Wirklichkeit. Solange die ſtaatliche Geſetzgebung nicht im Geiſte der Gerechtigkeit angelegt iſt, wird durch die Liebe edler Unternehmer für das Wohl der ganzen Geſellſchaft keineswegs in ausreichender Weiſe geſorgt werden können. In einem mancheſterlichen Staate, in einer Geſellſchaft, die ſich, ſoweit das öffentliche Leben in Betracht kommt, faſt völlig vom Chriſtenthum emancipirt hat, wird auch die bis zum Heroismus geſteigerte chriſtliche Liebe nur vereinzelt zu helfen im ſtande ſein. Alle ihre Bemühungen ſind wie ein Tropfen auf heißem Stein, aber keine — Löſung der ſocialen Frage. Wer daher aus der hohen Bedeutung der Liebe für das geſellſchaftliche Leben den Schluß ziehen wollte, man dürfe die Geſetze der liberalen Wirtſchaft, beſſer geſagt: die Geſetzloſigkeit des Mancheſterthums, unbehindert fortbeſtehen laſſen, der würde die edelſte Tugend, zwar unbewußt, aber thatſächlich, in den Dienſt der legaliſirten Ausbeutung und des plutokratiſchen Eigennutzes ſtellen.

---

[1] Vgl. Oeſterr. Monatsſchrift für Geſellſchafts-Wiſſenſchaft 1880, S. 330 ff.

Ein Blick auf die heutigen Verhältniſſe genügt übrigens, um ſofort erkennen zu laſſen, daß nicht die Verletzung der Liebe allein die ſociale Frage geſchaffen hat. Das Uebel ſitzt tiefer. Es iſt ein Kampf um und gegen die Gerechtigkeit, um das Fundament nicht bloß der Reiche, ſondern der ganzen menſchlichen Geſellſchaft, der unſere Zeit bewegt. Kein Wunder darum, wenn dieſer Kampf mit größter Erbitterung geführt wird. Das Gerechtigkeitsgefühl iſt dem Menſchen angeboren und mit ſeinem geſamten Denken und Wollen ſo innig verwoben, daß das ganze Innere ſich wegen erlittener Ungerechtigkeit aufbäumt. Gerade unſer deutſches Volk aber beſitzt ein beſonders ſtark ausgeprägtes Gerechtigkeitsgefühl. Vielleicht möchte hierin nicht der letzte Grund erblickt werden können, weshalb in Deutſchland die ſocialen Kämpfe der Gegenwart mit größerer Erbitterung geführt werden als in irgend einem andern Lande der Welt.

Iſt aber die Verletzung der ſocialen Gerechtigkeit der hauptſächlichſte Grund der geſellſchaftlichen Nothlage, dann wird die Löſung der ſocialen Frage nur von der erneuten Verwirklichung der ſocialen Gerechtigkeit erhofft werden dürfen.

Eine Bemerkung möge noch an dieſer Stelle geſtattet ſein. Wenn auch die von uns mit allem Nachdruck bekämpfte Anſicht, welche eine Löſung der ſocialen Frage von dem Geſetz der Liebe allein erwartet, ſcheinbar ſehr ſcharf die umgeſtaltende Kraft des Chriſtenthums betont, wird ſie dennoch der wirklichen Bedeutung desſelben nicht ganz und voll gerecht. Wie die Kirche es nicht billigen darf, daß der Einzelne die Gerechtigkeit verletzt, ſo kann ſie ebenſowenig ſchweigen zur Mißachtung oder Vernachläſſigung der ſocialen Gerechtigkeit durch den Staat. Im Gegentheil galt es zu allen Zeiten als eine ihrer ſchönſten Aufgaben, gerade die Mächtigen der Erde über deren Pflichten der Geſamtheit des Volkes gegenüber zu belehren und die Staatslenker zur Wahrung der Gerechtigkeit in Geſetzgebung und Verwaltung eindringlich zu ermahnen.

2. Die Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit.

1. Da der Staat keineswegs das ganze Sittengeſetz zu verwirklichen hat, vielmehr ſich ſeiner natürlichen Beſtimmung und Befähigung nach auf die Verwirklichung des Rechtes beſchränken muß, ſo werden an dieſer Stelle nicht alle ſittlichen Pflichten des Menſchen den Gegenſtand der Unterſuchung bilden können. Wir dürfen in unſerer Frage die ſittlichen Anforderungen, welche die innere Welt des Menſchen, ſein Verhältniß zum letzten Endziel, zu den innern Begierden und Gemüthsbewegungen, zur menſchlichen Gebrechlichkeit und Wandelbarkeit, ordnen ſollen, außer Betracht laſſen. Es beanſprucht für den Augenblick nur jener Theil des Sittengeſetzes unſere Aufmerkſamkeit, welcher den Menſchen nach ſeinen äußern, geſelligen Beziehungen ins Auge faßt, ihn in das richtige Verhältniß zu den übrigen Menſchen und zur Gemeinſchaft ſetzen ſoll. Schließlich handelt es ſich auch hierbei nur um jenes Band unſerer geſellſchaftlichen Beſtimmung, deſſen Schutz und Erhaltung den weſentlichſten Beſtandtheil des Staatszweckes bildet, um Recht und Gerechtigkeit[1].

Entſprechend den Bedürfniſſen und Forderungen der gegenwärtigen Zeit nehmen ſchließlich diejenigen Geſichtspunkte der

---

[1] *Cicero*, De officiis I, 7: Iustitia ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos et vitae communitas continetur. Vgl. auch *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 2 in corp. — „Nicht jede Handlung, welche das Sittengeſetz vorſchreibt,“ ſagt Freiherr v. Hertling (Aufſätze und Reden S. 84 f.), „kann Gegenſtand einer rechtlichen Norm werden. Es bedarf dazu ... des ſocialen Charakters der Handlung, welcher den Handelnden in Contact mit den Mitmenſchen bringt, und es muß die Handlung weiterhin mit einem nothwendigen Menſchheitszwecke im Zuſammenhange ſtehen, ſei es, daß ſie ſtörend in ſeine Realiſation eingreift und daher reprimirt werden muß, ſei es, daß ſie um eben dieſer Realiſation willen gefordert iſt.“

Gerechtigkeit, welche ſich auf das materielle, wirtſchaftliche Streben beziehen, unſere beſondere Aufmerkſamkeit in Anſpruch.

Beginnen wir mit den Forderungen der allgemeinen Gerechtigkeit.

2. Die allgemeine Gerechtigkeit ordnet das Verhältniß des Einzelnen zur Geſamtheit als ſolcher, und umgekehrt der Geſamtheit zu den einzelnen Gliedern.

Für das wirtſchaftliche Gebiet kommen dabei vornehmlich in Betracht die iustitia legalis und die iustitia distributiva.

Erſtere, die iustitia *legalis,* fordert die Unterordnung des privaten Intereſſes unter die Intereſſen der Geſamtheit für alle Fälle, in welchen ein irdiſches Intereſſe einzelner Bürger mit dem Wohle aller collidirt. Die unzweifelhafte Pflicht einer derartigen Unterordnung iſt ihrer Natur nach eine öffentlich-rechtliche Pflicht, wenn ſie auch Privaten obliegt und zum großen Theile auf privatrechtlichem Gebiete zur Geltung kommt.

Aber nicht minder hängt die gedeihliche Entwicklung aller ſocialen und insbeſondere der wirtſchaftlichen Verhältniſſe eines Volkes ab von der treuen Wahrung der iustitia *distributiva.* Dieſe vertheilende Gerechtigkeit verlangt nämlich ein Doppeltes: einmal, daß die gemeinſamen Laſten den Kräften der Einzelnen entſprechend vertheilt werden; ſodann, daß die Staatswohlthaten in einer dem Verdienſte und den Bedürfniſſen entſprechenden Weiſe zur Vertheilung gelangen.

3. Wenden wir zunächſt unſere Aufmerkſamkeit der iustitia *legalis* zu.

In der chriſtlichen Auffaſſung gilt der Staat als eine Macht, die ihrer Univerſalität wegen ſich über die engern Kreiſe jedes rein particulären Vortheils erheben kann und ſoll und darum berufen iſt, die Einfügung und Unterordnung jedes Sonderintereſſes nach Maßgabe der Forderungen des Geſamtwohles zu vollziehen. Bei möglichſter Schonung der berechtigten

Freiheit und Autonomie ſoll die Staatsgewalt durch Geſetzgebung und Verwaltung widerſtrebende ökonomiſche Intereſſen auszugleichen ſuchen, ferner die wirtſchaftlichen Rechtsverhältniſſe in einer Weiſe ordnen, daß der gemeinſchädliche Egoismus zurückgedrängt, ein übermächtiges Hervortreten von Einzel- oder von Klaſſenintereſſen auf Koſten der Geſamtheit verhindert werde.

Allerdings iſt die pflichtgemäße Aufgabe des Staates, auf der ganzen Linie des wirtſchaftlichen Lebens die Aeußerungen rechtswidriger Selbſtſucht zu bekämpfen, ſo rieſenmäßig groß und gewaltig, daß praktiſch wohl niemals das Ziel vollſtändig und in geſunder, ſegensreicher Weiſe erreicht werden kann, wenn die Staatsgewalt nicht dabei auch jene Kräfte zur Geltung kommen läßt, welche eine ſtändiſch organiſirte Geſellſchaft in ſich birgt[1].

Die corporative Conſtituirung des Standes, ſofern die Corporation durch Geſetz befähigt iſt, einen genügenden Einfluß auf das Wirtſchaftsleben geltend zu machen, bringt zunächſt die individuellen Beſtrebungen der Angehörigen des Standes, ihr individuelles Wohl in richtigen Einklang mit dem Geſamtwohl des Standes.

Die wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe des Staates und der Staatsgewalt bleibt es dann noch, als univerſale, alle Stände zur höhern Einheit des Volkes verbindende Macht die Intereſſen der verſchiedenen Gruppen miteinander in Einklang zu bringen nach Maßgabe des Geſamtwohles der Nation.

Die großen Vorzüge einer berufsſtändiſchen Organiſation der Geſellſchaft liegen zu Tage.

In einer aufgelöſten Geſellſchaft vermag das Kapital, wenn nicht alles gegenüber den ſchwächern Concurrenten und den proletariſchen Arbeitern, ſo doch viel mehr, als das Wohl des Volkes verträgt. Durch nichts wird der mächtigere Kapitaliſt gehindert, in wildem Concurrenzkampfe die ſchwächern Mitbewerber zu vernichten. Iſt aber der Stand corporativ organiſirt, dann kann, wenn die Organiſation und ihre Wirkſamkeit eine gute, zweckmäßige, wirklich gerechte iſt, Arbeit und Erwerb allen Standesgenoſſen geſichert werden.

---

[1] Dr. Fr. Hitze, Kapital und Arbeit (Paderb. 1880) S. 388 ff.

Ebenſo vermögen die organiſirten Arbeiter ſich beſſere, der Gerechtigkeit entſprechende Arbeitsbedingungen zu erringen, wozu die iſolirten Arbeiter abſolut unfähig bleiben [1].

Auch für die Intereſſen der Conſumenten iſt in einer ſtändiſch organiſirten Geſellſchaft beſſer geſorgt als in der aufgelöſten Geſellſchaft. Ein geregelter Wettbewerb vermag durch Erzielung ſtätig fortſchreitender Solidität und Schönheit der Producte das ganze Gewerbe dauernd in die Höhe zu bringen und darum mittelbar den wahren, materiellen Fortſchritt der ganzen Geſellſchaft zu fördern. Die regelloſe Concurrenz aber ſchädigt auf die Dauer die Geſamtheit ebenſoſehr, wie ſie die wirtſchaftliche Exiſtenz der Standesgenoſſen jeden Augenblick in Frage ſtellt. Der ſiegreiche Concurrent, der ſeine Mitbewerber glücklich aus dem Felde geſchlagen, beherrſcht ſchließlich den Markt und beſtimmt die Preiſe. Das conſumirende Publikum hat dann allein die Koſten des Kampfes und des Sieges zu tragen.

Man kann darum ohne Zweifel Stöckl beiſtimmen, wenn er in ſeiner Schrift „Das Chriſtenthum und die großen Fragen der Gegenwart“ zunächſt im Hinblick auf die gewerblichen Körperſchaften ſagt: „Wer für eine neue corporative Conſtituirung der gewerblichen Stände plaidirt, der verlangt damit, principiell genommen, nichts anderes, als daß die natürliche, geſellſchaftliche Ordnung wiederhergeſtellt werde, daß die Mechaniſirung und Atomiſirung der geſellſchaftlichen Stände, wie ſie in der abſoluten Gewerbefreiheit zum Ausdruck kommt, aufhöre und die natürliche, organiſche Bildung des geſellſchaftlichen Körpers wieder Platz greife; daß der corporative Trieb, der in der Natur der menſchlichen Geſellſchaft und der Stände, in die ſie ſich gliedert, angelegt iſt, nicht länger mehr gewaltſam zurückgedrängt, ſondern daß ihm vielmehr wiederum die Bahn frei gemacht werde, um ſich zu bethätigen und wirkſam zu erweiſen. Und all dies wiederum deshalb, weil nur unter der Bedingung, daß die natürliche geſellſchaftliche Ordnung in ſolcher Weiſe reſtaurirt wird, die Geſellſchaft wieder in den Fluß einer geſunden Entwicklung eintreten kann, und dieſes geſunde geſellſchaftliche Leben ſelbſt wiederum die unerläßliche Bedingung und Vorausſetzung einer gedeihlichen Wohlfahrt aller Glieder der Geſellſchaft iſt." [1]

---

[1] Gerade darin liegt eine gewaltige Zugkraft der heutigen Socialdemokratie, daß ſie von den induſtriellen Arbeitern als Vertreterin ihres Standes aufgefaßt wird.

4. Die iustitia *distributiva,* als zweiter Beſtandtheil der allgemeinen Gerechtigkeit, ordnet die Vertheilung der Laſten und Wohlthaten im Staate. Sie iſt eine Pflicht der Staatsgewalt und fordert, daß die Laſten den Kräften der Bürger, die Wohlthaten ihrem Verdienſt und den Bedürfniſſen entſprechend zugetheilt werden.

Von höchſter Bedeutung für das Volkswohl iſt vor allem die Wahrung der Gerechtigkeit im Steuerweſen.

Der generelle Rechtsgrund der Steuerverpflichtung iſt, um Stahls Ausdruck zu gebrauchen, „ſchlechthin die Unterthanſchaft. Wie ſolcher Geldaufwand im Weſen und Zweck des Staates mit Nothwendigkeit liegt, ſo müſſen ihn auch ſeine Glieder aufbringen. Die Nation gibt als Ganzes die Mittel für ihren Beruf als Staat, und jeder Einzelne muß geben, weil er Glied der Nation iſt“ [1]. Man hat dieſe mit der oben dargelegten organiſchen Auffaſſung von Urſprung und Weſen des Staates zuſammenhängende Begründung der Steuerpflicht nicht gerade ſehr paſſend „Opfertheorie“ genannt. Ihr gegenüber ſteht die ſogen. „Genußtheorie“, welche die Steuer als eine Gegenleiſtung für den Mitgenuß der Güter auffaßt, die aus der Staatsverbindung für die einzelnen Bürger oder Sonderwirtſchaften erwachſen.

---

[1] Vgl. Encyklika „Humanum genus“ (1884) S. 40 (41) f. — Encyklika „Rerum novarum“ (1891) S. 68 (69) ff.

Die Auffaſſung einer Abgabe als Gegenleiſtung für einen ſtaatlicherſeits gewährten Vortheil hat ihre Berechtigung zur Begründung der ſogen. Gebühren. Ueberall, wo eine Staatsthätigkeit nicht ſo ſehr dem Nutzen der Geſamtheit in gleicher Weiſe dient, ſondern einzelnen Privaten einen ganz beſondern Nutzen vor andern gewährt, oder wo dieſe Staatsthätigkeit durch den Willen oder die Schuld Einzelner beſonders veranlaßt wird, iſt eine Gebühr als Entgelt der beſondern Mühewaltung und als Erſatz der Koſten zuläſſig. Die Gebühren dürfen um ſo höher ſein, je mehr der Privatvortheil des einzelnen Bürgers durch jene Staatsthätigkeit gefördert wird. Sie werden um ſo niedriger ſein, je mehr die Geſamtheit ſelbſt ein Intereſſe an dem Vollzug der ſtaatlichen Thätigkeit hat. Darum fordert das öffentliche Geſundheits-, das Unterrichts- und Juſtizweſen die niedrigſten Gebührenſätze, während höhere Gebühren von der volkswirtſchaftlichen Verwaltung je nach der Leiſtungsfähigkeit der Intereſſenten bezogen werden dürfen.

Insbeſondere wird bei der Vertheilung der Communalabgaben die Berückſichtigung von Leiſtung und Gegenleiſtung, von Laſt und Vortheil eine berechtigte Rolle ſpielen können. Für Gemeindeeinrichtungen, welche ausſchließlich im Intereſſe einzelner Bürger oder der beſitzenden Klaſſe getroffen ſind, z. B. koſtbare ſtädtiſche Badeeinrichtungen, luxuriöſe Anlagen u. dgl., welche den niedern Ständen gar nicht oder kaum zu gute kommen können, haben gerechterweiſe nur die Intereſſenten aufzukommen. Aehnliche Vorausſetzungen werden zuweilen auch in den größern, ſtaatlichen Verhältniſſen ſich verwirklichen. Damit iſt aber keineswegs der Beweis erbracht, daß allgemein in der Steuer, welche zur Befriedigung der ſtaatlichen Bedürfniſſe von den Unterthanen zu entrichten iſt, ausſchließlich oder auch nur vorzugsweiſe eine bloße Gegenleiſtung für ſtaatliche Leiſtungen erblickt werden dürfte.

---

[1] Rechtsphiloſophie II, 2, § 121. — *Lehmkuhl*, Theol. moralis I, n. 982. — Helferich, Allgemeine Steuerlehre (in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie III [2. Aufl.], 137 ff.).

Es würde eine ſolche Auffaſſung der Steuer ihre principielle Stütze lediglich in der gänzlich unhaltbaren atomiſtiſchen Lehre vom Urſprung und Weſen des Staates ſuchen können, als wäre der Staat nur eine auf Willkür beruhende, durch freien Vertrag gegründete Geſellſchaft, der Staatsbürger nicht ein durch höhere ſittliche Pflichten an den Staat gebundener Unterthan, ſondern lediglich ein den perſönlichen Vortheil ſuchender, durch keine Bande ſolidariſcher Verpflichtung mit der Geſamtheit verbundener Contrahent.

5. Der Staat darf jedoch die Steuerpflicht der Bürger nicht willkürlich in Anſpruch nehmen. Damit eine beſtimmte Einzelſteuer den Forderungen der Gerechtigkeit entſpreche, muß ſie nothwendig, allgemein, gleichmäßig vertheilt ſein.

Die Gerechtigkeit verlangt erſtens, daß die Steuern wirklich nothwendig, d. h. durch den Beruf des Staates und ſeine vernunftgemäßen Bedürfniſſe gefordert werden. Andernfalls iſt die Steuer ungerecht, ein unbefugter Eingriff in die Privatrechtsſphäre der einzelnen Bürger mit allen rechtlichen Folgen und Pflichten, welche ſich auch ſonſt an die rechtswidrige Vermögensſchädigung für die Schuldigen zu knüpfen pflegen.

Die Steuer muß zweitens allgemein ſein, d. h. alle ökonomiſch ſelbſtändigen Staatsangehörigen, ſofern dieſelben durch die Steuerleiſtung nicht in ihrer Exiſtenz bedroht oder, ſei es auf Grund eines wohlerworbenen hiſtoriſchen Rechtes, ſei es zur Compenſation anderweitiger, dem Staate über die Grenzen der Pflicht hinaus geleiſteter Dienſte, mit Recht ganz oder theilweiſe befreit ſind, müſſen zur Zahlung der Steuerabgaben herangezogen werden. Wo der kleine Mittel- und Lohnarbeiterſtand durch indirecte Steuern bereits unverhältnißmäßig ſtark belaſtet iſt, kann die Steuerfreiheit des „Exiſtenzminimums“ gewiß nicht als eine Durchbrechung des Princips der Allgemeinheit gelten. Abſolute Steuerfreiheit jedoch dürfte wohl nur die auch zu minimalen Leiſtungen unfähige Armut beanſpruchen können.

Endlich ſoll auch die Steuer gleichmäßig vertheilt und erhoben werden. Montesquieu hat einmal geſagt: „Zur Beſtimmung keiner Sache wird mehr Weisheit und Klugheit erfordert als zur Beſtimmung des Theils, den man der Nation nimmt, und des Theils, den man ihr läßt.“ [1] Das bleibt nicht nur wahr, wenn man die Wirkungen der Steuern in ökonomiſcher Hinſicht ins Auge faßt, ſondern auch unter der alleinigen Rückſicht der Gerechtigkeit.

Gerecht wäre jedenfalls ein Steuerſyſtem nicht, welches ohne Rückſicht auf die individuelle Vermögenslage, auf die verſchiedene Steuerkraft, jedem Staatsangehörigen den numeriſch gleichen Betrag abnehmen wollte. Demgegenüber behielte Mirabeaus Wort ſeine Geltung: Kopfſteuern ſolle man den Pferden, nicht aber den Menſchen auflegen.

Nein, nicht die rein numeriſche Gleichheit, ſondern eine der Leiſtungsfähigkeit entſprechende Belaſtung entſpricht einzig und allein der iustitia *distributiva*, welche das gemeinſame Poſtulat jeder Gerechtigkeit, das „suum cuique“, auch auf das Steuerweſen überträgt: Jedem die Laſt, die er nach ſeinen individuellen Verhältniſſen, nach ſeiner wirtſchaftlichen Leiſtungsfähigkeit zu tragen im ſtande iſt, wie umgekehrt ein jeglicher ſeinerſeits als Staatsbürger verpflichtet iſt, im Verhältniß zu ſeiner wirtſchaftlichen Kraft zu den Laſten des Staates beizutragen.

---

[1] De l'esprit des lois l. 13, ch. 2.

6. Die genauere Beſprechung des Princips der Gleichmäßigkeit in der Vertheilung der Steuerlaſt erheiſcht ein Eingehen auf die wichtigſte Unterſcheidung der Steuern.

Man theilt die Steuern in directe und indirecte ein.

Zu den directen Steuern werden in der Praxis allgemein die Einkommen-, Klaſſen-, Grund-, Gebäude-, Gewerbeſteuern gerechnet.

Indirecte Steuern nennt man dagegen namentlich die verſchiedenen Arten von Verbrauchsſteuern, ſeien es innere, d. h. beim inländiſchen Producenten erhobene Verbrauchsſteuern auf Salz, Tabak, Zucker, Getränke u. ſ. w., oder die in Monopolform erhobenen Verbrauchsſteuern, oder endlich Einfuhrzölle, welche nach Abſicht des Geſetzgebers die ausländiſchen Producenten belaſten ſollen.

Die Theorie verbindet mit dem Namen directe bezw. indirecte Steuer nicht immer denſelben Begriff.

Im Anſchluß an Rau nennt Ad. Wagner „directe“ Steuern ſolche, bei denen die Forderung der Steuerzahlung ſich unmittelbar an diejenigen Perſonen richtet, welche der Geſetzgeber belaſten will. Hier iſt der Steuerzahlende zugleich der Belaſtete oder der Steuerträger. Werden dagegen Steuern von Perſonen gefordert, die ſie nach der Abſicht der Staatsgewalt nicht ſelbſt tragen, ſondern auf den eigentlichen Steuerträger „überwälzen“ ſollen, dann ſpricht man von mittelbar erhobenen oder indirecten Steuern. Bei den Verbrauchsſteuern z. B. handelt es ſich um eine Beſteuerung von Waren, wobei es offenbar leichter iſt, die Steuer vom Producenten oder Verkäufer, als von den zahlreichen Einzelkäufern zu erheben. Gleichwohl müſſen die Käufer die Steuer tragen, indem ihnen der Preis der Ware um die Steuer erhöht wird.

Hier iſt alſo die directe oder indirecte Belaſtung des eigentlichen Steuerzahlers der Eintheilungsgrund geweſen.

Indeſſen auch das adminiſtrativ-techniſche Verfahren der Veranlagung der Steuer bietet einen von namhaften Nationalökonomen, wie Neumann, neuerdings von Ad. Wagner u. a., anerkannten Eintheilungsgrund. Demnach heißen „directe“ Steuern ſolche, welche nach einigermaßen feſtſtehenden Thatſachen des Erwerbs, des Vermögens, des Einkommens u. ſ. w., daher vornehmlich nach Kataſtern veranlagt werden können; „indirecte“ dagegen ſolche, die von zufälligen Thatſachen und Handlungen abhängen und daher nach Tarifen veranlagt und erhoben werden. Die indirecten Steuern treffen nicht im voraus beſtimmte einzelne Perſonen, ſondern jeden Beliebigen dann, aber auch nur dann, wenn er beſtimmte Ausgaben macht, z. B. eine Ware kauft, auf welche das Geſetz eine Steuer gelegt hat[1].

7. Welche Art der Beſteuerung iſt nun am beſten geeignet, eine der wirtſchaftlichen Leiſtungsfähigkeit der Einzelnen entſprechende Belaſtung herbeizuführen?

v. Schäffle bezeichnet die directe Einkommenſteuer „allein und allgemein angewendet“ als „das volkswirtſchaftliche Ideal“. Sie ſtört nirgendwo das eigentliche Erwerbsleben und iſt ihrer Natur nach am beſten zu einer gleich austheilenden Belaſtung des Volkes geeignet. Denn „wenn auch die Art und die Höhe des Einkommens nicht allein den Maßſtab der wirtſchaftlichen Leiſtungsfähigkeit darſtellen, vielmehr andere die letztere beeinfluſſende Momente daneben berückſichtigt werden müſſen, ſo ſind ſie doch mit Recht als der wichtigſte und praktiſch am einfachſten anzuwendende Maßſtab dafür gegenwärtig anzuerkennen“ [1].

---

[1] Vgl. Ad. Wagner, Finanzwiſſenſchaft II (2. Aufl., Leipzig 1890), 237 ff. — Stempelgefälle, Gerichtskoſten ſowie ſonſtige Taxen und Gebühren werden zuweilen zu den indirecten Steuern gerechnet, häufiger jedoch neben die directen und indirecten Steuern unter den Namen „Gebühren“ geſtellt. — Hoffmann (Lehre von den Steuern [Berlin 1840] S. 71) nennt die Steuern auf den Beſitz directe, auf Handlungen indirecte. — Vgl. auch v. Schäffle, Die Grundſätze der Steuerpolitik (Tübingen 1880) S. 58 ff. 75 ff.

Das Princip der Gleichmäßigkeit fordert daher eine ſolche Vertheilung der Steuern auf die Pflichtigen, daß dieſelben nach dem Verhältniſſe ihrer, im reinen Einkommen ſich darſtellenden, jeweiligen Steuerkraft belaſtet werden.

Der Gerechtigkeit durchaus entſprechend iſt es, wenn bei der Bemeſſung der Steuern nicht bloß die Höhe, ſondern ebenſo auch die Art des Einkommens berückſichtigt wird.

So verträgt z. B. das völlig arbeitsloſe Einkommen, der Glücksgewinn, d. i. der Fund oder Spielgewinn, eine ſtärkere Beſteuerung wie das Einkommen, das ſich als „erworbenes“, d. i. erarbeitetes, darſtellt [2]. Die Arbeit iſt der naturgemäße, regelmäßige Weg zum Beſitz, zugleich der beſtbegründete Titel des Eigenthums, die innigſte Verknüpfung der Sache mit der Perſon. Zwar werden innerhalb einer auf Eigenthum gegründeten Geſellſchaftsordnung immerhin Fälle eintreten können, die auch einen arbeitsloſen Erwerb als gerechtfertigt erſcheinen laſſen. Allein man wird es als billig und gerecht anerkennen müſſen, daß dann der normale, naturgemäße Erwerb durch Arbeit innerhalb des Steuerſyſtems doch vor dem außerordentlichen Erwerbe bevorzugt wird.

---

[1] Ad. Wagner in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie III (2. Aufl.), 296. — Zu jenen „andern, die Leiſtungsfähigkeit“ beeinträchtigenden Momenten gehören z. B. große Kinderzahl, Verpflichtung zum Unterhalt armer Verwandten, Krankheit, Unglücksfälle u. dgl. Dieſelben gewähren zweifelsohne einen Anſpruch auf Steuerermäßigung.

[2] Vgl. Dr. Rob. Meyer, Die Principien der gerechten Beſteuerung (Berlin 1884) S. 353 ff.

Dasſelbe Princip behält ſeine Geltung ebenfalls für einen Erwerb, der zwar nicht völlig arbeitslos ſich vollzieht, deſſen Höhe aber in gar keinem Verhältniſſe ſteht zu der geleiſteten Arbeit, vielmehr auf eine glückliche Conjunctur, auf allgemeine Urſachen und Verhältniſſe ſich zurückführt. Hierhin gehört der Conjuncturengewinn überhaupt, ganz beſonders aber der Speculationsgewinn an der Börſe.

Anders verhält es ſich jedoch mit den Erbſchaften. Vorab kann die Erbſchaft innerhalb der nächſten Verwandtſchaftsgrade überhaupt nicht nach Art eines arbeitsloſen Glücksgewinnes behandelt werden, und fehlt hier, abgeſehen von den Erbſchaftsgebühren für Urkunden u. dgl., jeder Rechtsgrund für eine beſondere Erbſchaftsſteuer. Die nächſten Erben ſind, wie v. Schäffle mit Recht betont, „nach den Grundverhältniſſen der jetzigen Geſellſchaftsordnung lediglich die Fortſetzer der Perſönlichkeit und der Geſchäfte der Eltern und Großeltern. Ihre Erbtheile ſind nicht neue Vermögenszugänge, ſondern Splitter eines ſchon gebildet geweſenen, dem Familienzwecke durch alle Generationen gewidmeten Vermögens“ [1]. Aber auch die Erbſchaft außerhalb der nächſten Verwandtſchaftsgrade kann nicht genau ſo wie der Glücksgewinn betrachtet und behandelt werden. „Die juriſtiſche Auffaſſung, welche den Erben überhaupt als Fortſetzung der Perſon des Erblaſſers anſieht, hat auch in wirtſchaftlicher Beziehung ihre Berechtigung. Der Erbe übernimmt einen Gütercomplex, deſſen Beſtimmung als Kapital bereits völlig ausgeprägt iſt. . . . Darum kann für die Beſteuerung der Erbſchaft niemals die Beſteuerung des Einkommens den Vergleichungsmaßſtab bilden. Das Einkommen des

---

[1] v. Schäffle, Die Grundſätze der Steuerpolitik S. 510.

Erben wird nur um den Ertrag der Erbſchaft vergrößert. Dieſer Ertrag aber unterliegt (in Zukunft) wie jedes andere Einkommen der Beſteuerung.“ [1]

Eine beſondere Erbſchaftsſteuer bei Antritt der Erbſchaft ſeitens eines entfernten Verwandten oder Fremden wird daher allein als anticipirte Mehrbelaſtung des Ertrages einer ſolchen Erbſchaft im Verhältniß zu ſonſtigem, durch Arbeit „erworbenen“ Einkommen ſich geltend machen können. Sie darf, wie Rob. Meyer verlangt, höchſtens ſo viel betragen, als das „nicht erworbene“ Einkommen gegenüber dem „erworbenen“ ſtärker beſteuert werden ſoll, gleichſam die kapitaliſirte Mehrbelaſtung des in Zukunft aus dem ererbten Vermögen zu ziehenden Einkommens darſtellen. Eine Abſtufung der Erbſteuer nach Verwandtſchaftsgraden erſcheint hierbei der Gerechtigkeit angemeſſen.

Endlich braucht kaum erwähnt zu werden, daß remuneratoriſche Legate an die Dienerſchaft, das Geſinde und Beamte des Erblaſſers, welche gewiſſermaßen als nachträgliche Belohnung für geleiſtete Dienſte erſcheinen, billigerweiſe behandelt werden müſſen wie jedes andere durch Arbeit erworbene Einkommen.

Ebenſoſehr wie die höhere Beſteuerung des „nicht erworbenen“, mehr oder minder arbeitsloſen Einkommens, entſpricht die Mehrbelaſtung des ſogen. fundirten Einkommens der Gerechtigkeit.

Das nicht fundirte Einkommen iſt das Einkommen aus der Bethätigung der perſönlichen Arbeitskraft; das fundirte dagegen alles Einkommen, welches mit Zuhilfenahme des eigenen

---

[1] Rob. Meyer a. a. O. S. 357. — v. Schäffle, Die Grundſätze der Steuerpolitik S. 471 ff. — Die von Wagner und Umpfenbach vertretene Anſicht, welche die Erbſteuer als Ausfluß eines ſtaatlichen Miterbrechtes auffaßt, iſt wiſſenſchaftlich unbegründet und praktiſch ſehr bedenklich.

Beſitzes erzielt wird, ſo das Renteneinkommen aus Kapitalbeſitz, aus Verpachtung von Grundſtücken, von Handels- oder Gewerbebetrieben, ferner Einkommen aus dem Selbſtbetrieb von Landwirtſchaft, Handel oder Gewerbe mit eigenem Beſitz. Während das Einkommen aus der Arbeitskraft von vielen Zufälligkeiten abhängt, mit der Geſundheit und den arbeitsfähigen Jahren abnimmt oder gar aufhört, erfreut ſich das Einkommen aus dem Beſitz einer größern zeitlichen Dauerhaftigkeit. Das Einkommen der Arbeit hat daher die Aufgabe, nicht bloß den gegenwärtigen Bedürfniſſen zu dienen, ſondern muß auch für die Zeit der Arbeitsunfähigkeit und des Alters die nothwendigen Subſiſtenzmittel ſicherſtellen. Dieſe und ähnliche Rückſichten laſſen aber offenbar das jährliche Einkommen aus der Arbeit als weniger leiſtungsfähig für Steuerzahlung erſcheinen wie das fundirte Einkommen.

8. Abgeſehen von einer Berückſichtigung der verſchiedenen Art des Einkommens in einzelnen beſondern Fällen, entſcheidet fürs allgemeine über die Höhe der Steuer natürlich die Höhe des Einkommens.

Hierbei kommen zwei Syſteme in Betracht: das Syſtem der progreſſiven und das Syſtem der proportionalen Beſteuerung.

Letzteres glaubt die durch die Gerechtigkeit geforderte „gleichmäßige“ Beſteuerung nur dann gewahrt, wenn ein jeder die gleiche Quote ſeines Einkommens als Steuer zu zahlen habe. Bei der progreſſiven Einkommenſteuer dagegen ſteigt das zu entrichtende Steuerprocent mit der Höhe des Einkommens[1].

Ganz richtig hat Ch. Bodin bemerkt, die Entſcheidung in der Frage nach proportionaler oder progreſſiver Beſteuerung hänge weſentlich von der Entſcheidung der andern Frage ab:

---

[1] So, wenn z. B. das erſte Tauſend mit 1%, das zweite mit 2%, das dritte mit 3% durch die Steuer in Anſpruch genommen würde.

welcher Art von Gerechtigkeit die allgemeine Steuerpflicht unterliege. Iſt die Steuer bloß eine Vergeltung der öffentlichen Aufwendungen, die im Intereſſe der Bürger geſchehen, nur ein Aequivalent für die geſellſchaftlichen Vortheile, die der Bürger als ſolcher genießt, dann muß ein jeder die öffentlichen Kaſſen in demſelben Verhältniſſe mit ſeinen Abgaben ſpeiſen, in welchem die öffentlichen Ausgaben ihm zum Vortheile gereichen, d. i. alſo (arithmetiſch) proportional zu ſeinem Vermögen. Wenn man aber die Steuerpflicht nicht auf die iustitia commutativa zurückführt, ſondern auf die legale und distributive Gerechtigkeit, auf die perſönliche Pflicht des Bürgers, ſeinen Kräften entſprechend für die Beſtreitung der öffentlichen Ausgaben beizutragen, dann muß ein jeder eben nach dem Maße ſeiner wirtſchaftlichen Leiſtungsfähigkeit Steuern entrichten [1].

Zur rechtlichen Begründung der Progreſſion dient die unbeſtreitbare Thatſache, „daß die ‚wirtſchaftliche Leiſtungsfähigkeit‘ in ſtärkerem Verhältniß als das Einkommen ſteigt, indem mit der Vergrößerung des letztern das ‚freie‘ Einkommen, ſelbſt neben beſſerer Bedürfnißbefriedigung, . . . eine immer größere Quote des Einkommens ausmacht“ [2]. Alſo nicht etwa der Umſtand, daß der Millionär den höhern Procentſatz der Einkommenſteuer kaum ſo „fühlt“ wie der Taglöhner den geringern, rechtfertigt die Progreſſion, ſondern die höhere Leiſtungsfähigkeit, da der Millionär, bei „ſtandesgemäßem“ Leben und ſogar reichlicher Befriedigung aller ſeiner vernunftgemäßen Bedürfniſſe, auch thatſächlich den relativ größern Steuerbetrag leichter für den Staat erübrigen kann als der arme Lohnarbeiter oder Handwerker den geringern Betrag [3].

---

[1] Vgl. bei *Chr. Antoine*, Cours d’Économie sociale p. 122 s.

[2] Ad. Wagner bei Schönberg a. a. O. S. 300.

[3] Neumann, Die progreſſive Einkommenſteuer (Leipzig 1874) S. 142. — Rob. Meyer (a. a. O. S. 332) will die Argumentation

Die Progreſſivſteuer bewirkt alſo eine verſchiedene Beſteuerung der Einkommen je nach ihrer Größe. Allerdings mag es ſchwer ſein, einen feſten Maßſtab für die Progreſſion der Steuerſätze zu finden; vielmehr wird ſie, wie Neumann hervorhebt, „nach dem Umfange menſchlicher Kraft ſtets willkürlich bleiben; ſie wird aber trotz dieſer Willkür unter den Vorausſetzungen erheblicher Steuerlaſt und bedeutender Vermögensunterſchiede immer noch den Vorzug haben vor der nicht willkürlichen ſchreienden Ungerechtigkeit der proportionalen Steuer“ [1].

Die Progreſſion hat ſelbſtverſtändlich ihre Grenze und darf keine allzu ſchroffe ſein. Die Behauptung aber, daß jede Progreſſion nothwendig zu dem ungereimten Ergebniſſe einer 100procentigen Steuer führen müſſe und ſomit ſchließlich das ganze Einkommen abſorbiren würde, wird heute wohl von niemanden mehr ernſt genommen [2].

Neumanns nicht gelten laſſen. Dieſelbe führe zu der Rauſchen Reineinkommenstheorie zurück, rechtfertige aber nicht die eigentliche Progreſſivſteuer. Er ſtützt die Berechtigung der progreſſiven Beſteuerung in anderer Form auf das Princip der Opfergleichheit: „Solange man ſpeciell die bei der techniſchen Einkommenſteuer gewöhnlich in Betracht kommenden Quoten von 5—10 % ins Auge faßt, wird man ſich kaum ein beſtimmtes Urtheil darüber bilden können, ob das von einer ſolchen Steuer bei verſchiedenen Einkommensgrößen hervorgerufene Opfer gleich oder ungleich groß iſt. Dagegen kann die Entſcheidung nicht zweifelhaft ſein, ſobald man an größere Einkommensabzüge, z. B. ½—⅓ des Einkommens, denkt. Der Mann, der von 1200 Gulden Einkommen auf 800 oder 600 beſchränkt wird, muß ſeine Bedürfniſſe gegen den frühern Zuſtand mehr einſchränken als derjenige, der von 2400 Gulden auf 1600 oder 1200 reducirt wird.... Inſofern nun der Schluß gerechtfertigt iſt, daß auch die Wirkung einer geringern Schmälerung des Einkommens verhältnißmäßig dieſelbe bleibe, läßt ſich behaupten, daß das Princip der Opfergleichheit die progreſſive Beſteuerung verlange.“

[1] Neumann a. a. O. S. 149.

[2] An Stelle der Progreſſivſteuer wird vielfach die Degreſſion empfohlen; das Degreſſivſteuerſyſtem beſteht darin, daß man einen

9. In letzter Zeit iſt die Frage wiederum vielfach ventilirt worden, ob neben der Einkommenſteuer noch eine Vermögensſteuer vom Standpunkte der Gerechtigkeit zuläſſig ſei.

Es begreift ſich, daß die beſitzenden Klaſſen nicht ohne Bedenken zu einer ſolchen Steuer ſich verſtehen können. Namentlich die handel- und gewerbetreibenden Perſonen ſcheuen mit Rückſicht auf den Credit die Kundgebung ihres wechſelnden Vermögensſtandes noch mehr wie die zu einer vernünftigen und wirkſamen Einkommenſteuer weſentlich gehörende Declarationspflicht hinſichtlich des jährlichen Gewinnes [1].

---

feſten Steuerſatz annimmt und dieſen für die kleinern Einkommensgrößen ermäßigt. Die Grenze, von der abwärts der Steuerfuß niedriger wird, bildet ein relativ mäßiger Einkommensbetrag, ſo daß alſo noch die große Maſſe der Steuerträger dem gleichen Steuerfuß unterliegt. Der Rechtsgrund für dieſe Erleichterung der kleinern Einkommen iſt derſelbe, welcher für die vollſtändige Befreiung der Unvermögenden ſpricht. „Muß man dieſe als unfähig, überhaupt eine directe Steuer zu tragen, bezeichnen, ſo muß man auch conſequent die ihnen im Einkommen nach obenhin zunächſt Stehenden für relativ minder leiſtungsfähig erklären als die Vermöglichern“ (Helferich in Schönbergs Handbuch III, 148 f.). — Zur Frage der Progreſſivſteuer vgl. auch Ad. Wagner, Finanzwiſſenſchaft, II. Theil (2. Aufl., Leipzig 1890), S. 428 ff. — Uebrigens würde ſelbſt auch eine ſtärkere Progreſſion dort gerechtfertigt erſcheinen, wo für die Wahlen das Dreiklaſſenſyſtem beſteht. Daß der Reiche mehr Steuern bezahlt wie der Arme, iſt noch kein „Verdienſt“, ſondern lediglich Pflicht. Ein „Verdienſt“ läge nur dann vor, wenn er über das pflichtmäßige Quantum hinaus ſich mehr belaſten ließe. Erſt für eine ſolche Mehrbelaſtung könnte vielleicht den beſitzenden Ständen als ſolchen dann auch ein größerer Einfluß auf das politiſche Leben gewährt werden.

[1] Für die Vermögensſteuer gilt nach den Reformgeſetzen in Preußen ſtatt der urſprünglich geforderten obligatoriſchen Vermögensanzeige die facultative. Doch iſt den Veranlagungsbehörden wenigſtens die Möglichkeit gegeben, eventuell einen Druck zur Ermittelung der Wahrheit üben zu können.

Gleichwohl dürfte die Miquelſche Steuerreform für Preußen, mit ihrer Vermögensſteuer von $1/2$ pro Mille, vom Standpunkte der Gerechtigkeit einer Anfechtung nicht unterliegen. Abgeſehen davon, daß hierdurch das fundirte Einkommen, die Vermögensnutzung, ſtärker herangezogen wird als das nicht fundirte, darf die neue „Ergänzungsſteuer“ auch inſofern Anerkennung finden, als dadurch das bedeutſame Princip in die Geſetzgebung eingeführt wurde, daß der Beſitz als ſolcher ſteuerpflichtig ſei. „Das Vermögen iſt“, wie Dr. Jaſtrow hervorhebt[1], „das breiteſte Object, welches einer Steuer ſich darbieten kann. Schon aus dieſem Grunde darf die Steuerverfaſſung großer Staaten dieſes Object auf die Dauer nicht außer acht laſſen. Aus demſelben Grunde iſt ein Ueberblick über die Gruppirung und Vertheilung der Vermögen nicht nur im Intereſſe der ſtaatlichen Finanzen, ſondern im Intereſſe unſerer geſamten Wirtſchaftspolitik wünſchenswerth, ja geradezu unerläßlich. Keine Steuer iſt ferner ſo geeignet, den Beſitzenden das Gefühl für ihre Pflichten vor Augen zu halten, welche ihnen der Beſitz auferlegt, als gerade eine Steuer, die das Beſitzthum als ſolches zum Steuerobject wählt.“ Dazu kommt, daß eine derartige Vermögensſteuer Objecte und Perſonen trifft, die ſonſt nicht in gebührender Weiſe zur Deckung der gemeinſamen Laſten herangezogen würden.

Wildparks, Luſtgärten, Grundſtücke in der Nähe großer Städte, welche der Eigenthümer unbebaut liegen läßt, um ſie im rechten Augenblick mit um ſo größerem Gewinn zu verkaufen, werfen kein ſteuerbares Einkommen ab. Aber ertraglos ſind ſie nicht. Denn auch der Genuß, den Parkanlagen u. dgl. dem Beſitzer gewähren, darf als ein Ertrag bezeichnet werden, noch mehr aber die jährliche Werthſteigerung bei brachliegenden Speculationsgrundſtücken[2]. Auch der reichſte Banquier endlich kann in dem einen oder andern Jahre „ohne Einkommen“ ſein. Dennoch würde es dem allgemeinen Rechtsgefühl gar wenig entſprechen, wenn ein Millionär, der durch unglückliche Conſtellationen zufällig ohne Einkommen geblieben, der Hauptſache nach ſteuerfrei wäre.

---

[1] In H. Brauns „Socialpolit. Centralblatt“ II, Nr. 15, S. 175.

[2] Ebd. S. 173 ff.

10. Die bisherige Finanzpraxis leitete nur den geringern Theil der Steuereinkünfte unmittelbar aus dem Privateinkommen der Steuerpflichtigen ab. Statt deſſen ſuchte man durch erkünſtelte Syſteme mittelbar, auf Umwegen, das Einkommen zu belaſten.

Vor allem dienten dazu die ſogen. Ertragsſteuern. Während die Einkommenſteuer den Ertrag erſt dann beſteuert, wenn er ſich auf die an dem Ertrag theilnehmenden Perſonen vertheilt hat, belaſtet die Ertragsſteuer diejenige Perſon, die augenblicklich das ertragsfähige Object innehat. Die ausſchließliche Berückſichtigung des Objectes und ſeiner Ertragsfähigkeit ſetzt die Ertragsſteuern in Widerſpruch mit den Forderungen der Billigkeit. Denn offenbar wird die Leiſtungsfähigkeit einer Perſon zur Steuerzahlung allein durch den wirklichen Ertrag beſtimmt und überdies durch den wirklichen Ertrag nur ſo weit, wie dieſer als Reinertrag bei der Perſon verbleibt, nicht aber z. B. in der Geſtalt von Zinſen an die Gläubiger abgetreten werden muß. Man nennt die Ertragsſteuern auch Object- oder Realſteuern, weil dieſelben ſich unmittelbar an ein Object anſchließen, im Gegenſatze zur Einkommenſteuer, die als Perſonal- oder Subjectſteuer bezeichnet wird, inſofern ſie den perſönlichen Verhältniſſen, der perſönlichen Leiſtungsfähigkeit des Steuerzahlers Rechnung trägt. Die Hauptarten der Ertragsſteuer aber ſind einmal die Grundſteuer, ſodann die Gebäudeſteuer des Eigenthümers, endlich die Gewerbeſteuer.

Von der Miquelſchen Steuerreform ſind die Grund-, Gebäude- und Gewerbeſteuern als Staatsſteuern „außer Hebung geſetzt“[1] und dieſe vom Staate freigelaſſenen Steuerquellen den Communen überwieſen worden. Allein die vom Geſetzgeber hierbei verfolgte Abſicht, eine die Intereſſengegenſätze ausgleichende gerechtere Vertheilung der Steuerlaſt zu bewirken, wird nicht erreicht werden, ſolange nicht zugleich durch eine geeignete Reform des communalen Wahlrechtes die Bevölkerung in den Stand geſetzt iſt, ſich zu ſchützen gegen die Intereſſenpolitik der ſocialen Schichten, in deren Händen ſich heute die communale Verwaltung vorzugsweiſe befindet. Oder wer wäre naiv genug, anzunehmen, daß die jetzt in den communalen Vertretungen regierenden Großgrundbeſitzer und Fabrikanten die Laſten der communalen Verwaltung vorzugsweiſe zu tragen bereit ſein werden? Man hat einer geeigneten Reform des Wahlrechts gegenüber geltend zu machen verſucht, daß eventuell die niedern Klaſſen der Bevölkerung einen ungebührlichen Ein=

---

[1] Die unentgeltliche Weggabe der Grundſteuer wird übrigens insbeſondere von nationalökonomiſcher Seite ſehr beanſtandet. Adolf Wagner ſchreibt (in Schönbergs Handbuch III, 248 f.): „Die gelegentlich neuerdings geforderte völlige Beſeitigung der Grundſteuer, ſelbſt wenn alsdann die betreffenden Steuerpflichtigen durch directe Perſonalſteuern angemeſſen getroffen werden, hat doch wie bei allen lange beſtehenden Realſteuern die mißliche Folge, einigermaßen wie ein Geſchenk an den Grundbeſitzer auf Koſten der Volksgemeinſchaft zu wirken, und zwar wie ein Geſchenk nicht nur im Steuerbetrage, ſondern im Betrage der kapitaliſirten Steuer.“ (Vgl. auch Jaſtrow a. a. O. Nr. 41, S. 485 ff.) Eine lange, durch Generationen hindurch beſtehende Grundſteuer wirkt nämlich nicht mehr als Steuer, ſondern wie eine Reallaſt. Beim Kauf und Verkauf wird darum die Grundſteuer von der Rente abgerechnet, infolgedeſſen ſinkt der Werth des Gutes, der durch die kapitaliſirte Rente dargeſtellt iſt. Man kauft ein Gut, das nicht 200 Rente, ſondern z. B. nur 174 liefert und dementſprechend weniger werth iſt, als wenn es die volle Rente von 200 abwerfen würde. Mit der Beſeitigung der Grundſteuer aber ſteigt die Rente wieder auf 200, mit ihr der Werth des Gutes in entſprechendem Maße. Die Differenz des frühern und nunmehrigen Werthes iſt dann ein Geſchenk an den gegenwärtigen Eigenthümer.

fluß gewinnen könnten. Es liegt uns gewiß ferne, den Anſpruch auf größern Einfluß, welchen der Standesunterſchied mit Recht begründet, verkennen zu wollen. Andererſeits darf aber auch nicht überſehen werden, daß, was geiſtige Fähigkeit und Bildung betrifft, die Diſtanz zwiſchen den höhern und niedern Schichten heute erheblich geringer geworden iſt, als ſie in frühern Zeiten war. Während durch die allgemeine Schulbildung das geiſtige Niveau der geringern Leute ſich bedeutend erhöht hat, iſt es für die höhern Klaſſen dasſelbe geblieben, wenn nicht ſogar eine theilweiſe Erniedrigung ſtattgefunden haben ſollte. Die Vorenthaltung des berechtigten Einfluſſes auch der mittlern und niedern Stände in Staat und Gemeinde kann darum unmöglich auf die gedeihliche Entwicklung unſerer Verhältniſſe einen günſtigen Einfluß ausüben.

11. Viel umſtritten iſt die Frage nach der Berechtigung der indirecten Steuern, Aufwandsſteuern, Verbrauchsſteuern, Zölle u. dgl.

Was die Zuläſſigkeit der Schutzzölle betrifft zur Wahrung der wirtſchaftlichen Exiſtenz eines ganzen Standes, ſowie zur Unterſtützung einer noch ſchwachen Induſtrie bis zu ihrer Concurrenzfähigkeit mit dem Auslande, ſo iſt oben ausführlich darüber gehandelt worden.

Zölle und Auflagen auf ungeſunde Waren, ſchlechten Kaffee, ſchädliche Getränke u. ſ. w. werden ebenfalls kaum zu beanſtanden ſein. Welchen Einfluß der Zolltarif auf die Lebensgewohnheiten eines Volkes ausüben kann, zeigte ſich z. B. in der Zeit des Zollkrieges zwiſchen England und Frankreich. England beantwortete die franzöſiſchen Schutzzölle Colberts mit einem hohen Zoll auf franzöſiſche Producte, namentlich franzöſiſche Weine. Zu gleicher Zeit ſchloß es mit Portugal einen Vertrag, der England für portugieſiſche Weine öffnete. Der franzöſiſche Claret und Sect, von dem Shakeſpeare ſo häufig redet, verſchwand ſeitdem immer mehr in England, und man gewöhnte ſich daran, Port und Sherry zu trinken. Mehr als das feuchte Klima war der Zolltarif die Urſache dieſer Gewöhnung. So würde man auch heute durch Auflagen den verderblichen und ſchlechten Schnaps verdrängen und das Volk mehr an gutes Bier gewöhnen können.

Gewiß entſprechen auch die Luxusſteuern, ſofern man unter Luxus nicht gerade z. B. die Zulaſſung von Licht und Luft in die Wohnungen verſteht, dem Rechtsgefühl des Volkes.

Wenn dieſe oder ähnliche Abgaben eine Erleichterung der directen Steuern für den kleinen Mann herbeiführen könnten, ſo wäre dies gewiß nicht von der Hand zu weiſen. Iſt es ja doch unbeſtreitbar, daß directe Steuern den kleinen Wirtſchaften gegenüber beſonders hart auftreten und in ihren Folgen für dieſelben leicht verderblich werden können. Aber die indirecte Steuer birgt in ſich die andere große Gefahr, daß unter dem Vorwande, den Steuerdruck zu vermindern, ſchließlich eine durchaus verwerfliche Steuerungleichheit verurſacht und die „misera contribuens plebs“ unverhältnißmäßig belaſtet wird[1]. Gegen dieſe Ungerechtigkeit, nicht gegen die indirecten Steuern ſchlechthin richten ſich unſere Ausführungen.

---

[1] Man begnügt ſich vielfach, zur Begündung und Rechtfertigung einer indirecten Steuer hervorzuheben, daß der Steuerzahler dieſelbe kaum „fühle“, da die Zahlung in den kleinſten Raten ſich vollziehe und ſich innerhalb eines Jahres auf zahlreiche Gelegenheiten vertheile. Gewiß verlangt es die politiſche Klugheit, daß man den Druck der Abgaben erleichtere, ſie weniger „fühlbar“ mache. Allein ſoweit die Gerechtigkeit in Frage kommt, entſcheidet nicht das mehr oder minder drückende „Gefühl“, das die Abgabe hervorrufen kann, ſondern einzig der Umſtand, ob eine derartige Steuer ſich der relativen Leiſtungsfähigkeit der Steuerzahler anpaſſe, ob nicht das Geſamtſyſtem der indirecten Steuern ſchließlich eine relativ ſtärkere Herbeiziehung der ärmern Klaſſen zur Aufbringung der gemeinſamen Laſten bewirke. Auch noch in anderer Hinſicht ſtehen der indirecten Steuer wichtige Bedenken entgegen. Einmal, weil ſie oft eine viel ſtärkere Belaſtung

Oder widerſpricht es nicht offenbar der distributiven Gerechtigkeit, wenn die untern Volksklaſſen durch ein complicirtes Syſtem von indirecten Steuern und Abgaben heute noch in manchen Staaten über Gebühr belaſtet ſind? Ebenſo ungerecht iſt die unverhältnißmäßig große Beſteuerung der kleinen und mittlern Grundeigenthümer, während das mobile Kapital einer auffallenden Schonung ſich erfreut. Man mochte — um nur ein Beiſpiel anzuführen — Millionen Mark an der Börſe umſetzen und bezahlt nichts oder weniger dabei, als wer ein kleines Bauerngut kauft. Ohne Zweifel fordern dieſe und ähnliche

---

des kleinen Mannes herbeiführt, als der Geſetzgeber intendirte. Sodann, weil die Abſchaffung einer einmal eingeführten indirecten Steuer die Belaſtung nicht ſo leicht von den Schultern des kleinen Mannes wieder wegzunehmen im ſtande iſt. Den größten Vortheil hat in der Regel nicht der Staat, ſondern das Kapital von den indirecten Steuern. Jede Veränderung wird hier von dem Egoismus benutzt, die Einführung ſowohl wie noch mehr die Beſeitigung der Abgabe. Nehmen wir an, eine Steuer würde auf den Wein gelegt im Betrage von $^1/_2$ oder $^1/_4$ Pfennig per Liter. Im Detailverkaufe rechnet man nicht mit ſo kleinen Beträgen, ſondern die Erhöhung des Preiſes wird für den Liter gleich auf 5 oder 10 Pfennig ſich belaufen, alſo das Zehn- bis Zwanzigfache der durch die Steuer bewirkten Erhöhung betragen. Soll dieſe Steuer ſpäter beſeitigt werden, d. h. $^1/_2$ oder $^1/_4$ Pfennig per Liter, dann wird im Detailverkauf eine Herabſetzung des Preiſes doch nicht ſtattfinden, weil es eben $^1/_4$ oder $^1/_2$ Pfennig nicht gibt, und mehr vom bisherigen Preiſe abzulaſſen fällt dem Verkäufer nicht ein. Der Staat bezieht dann vielleicht Millionen weniger, aber das Volk zahlt ebenſoviel wie früher, ja noch mehr, da der Ausfall an indirecten Steuern vielleicht jetzt durch directe Steuern gedeckt werden ſoll. — Nur wenn die indirecte Steuer ſehr hoch war, dann wird die Beſeitigung derſelben eine Herabſetzung des Preiſes zur Folge haben, weil nun die Concurrenz mithilft. Vor einigen Jahren beſtand in Heſſen eine Conſumſteuer auf Wein, zu 7 Pfennig per Liter. Als ſpäter die Steuer abgeſchafft wurde, verlor der Staat Hunderttauſende, während der Preis des Weines im Detailverkaufe derſelbe blieb. Wer hatte den Vortheil von der Abſchaffung der Steuer? Niemand anders als das Kapital.

Uebelſtände, wo ſie beſtehen, ſchleunige Abhilfe. Die Steuerreform bildet allenthalben neben den Reformen auf agrariſchem, gewerblichem, induſtriellem Gebiete einen hervorragenden Beſtandtheil der ſocialen Frage. Wenn ein alter Philoſoph ſagte, daß in den ſtaatlichen Einrichtungen die Ungerechtigkeit wie in Lapidarſchrift erſcheint, allen ſichtbar und darum verführeriſch oder zur Empörung reizend, ſo gilt dies nicht am wenigſten von den Formen der ſtaatlichen Beſteuerung.

12. Der andere Theil der vertheilenden Gerechtigkeit fordert, daß die Staatswohlthaten je nach Bedürfniß und Verdienſt gleichmäßig vertheilt werden.

Zu den Staatswohlthaten rechnen wir zunächſt die öffentlichen Aemter, ſowohl wegen des großen Einfluſſes als auch wegen der damit verbundenen Einkünfte. Die Millionen von Steuern werden von allen Staatsangehörigen gezahlt. Darum darf auch der chriſtliche Glaube kein Hinderniß der Anſtellung ſein. Die Zurückſetzung der Katholiken in dieſer Hinſicht, ihre Ausſchließung von den höhern und einträglichen Aemtern und die dadurch auf die Dauer bewirkte Vermögensverſchiebung zu Ungunſten der katholiſchen Bevölkerung iſt eine offenkundige Verletzung der iustitia distributiva.

Ebenſo fordert die vertheilende Gerechtigkeit, daß nicht nur dem Handelsſtande und der Großinduſtrie ihre Handels- und Gewerbekammern geſetzlich gewährt, ſondern auch dem Handwerker- und Arbeiterſtande, ebenſo der Landwirtſchaft ein entſprechendes Organ zur Vertretung der gemeinſamen Intereſſen zu theil werde. Haben die Kaufleute in dem Handelsrechte einen Erſatz gefunden für ihr altes Standesrecht, ſo fordern nicht minder die eigenthümlichen Bedürfniſſe der ländlichen Bevölkerung, des Arbeiter- und Handwerkerſtandes heutzutage ein beſonderes Agrarrecht, Handwerker- und Arbeiterrecht, damit jedem Stande in ſeiner ſpecifiſchen Art das ihm Gebührende werde.

Auf Grund der distributiven Gerechtigkeit fordert Leo XIII.[1], daß der Staat ferner insbeſondere dem Arbeiterſtande einen kräftigen und wirkſamen Rechtsſchutz zu theil werden laſſe: „Es iſt überdies die wichtige Wahrheit vor Augen zu behalten, daß der Staat für alle da iſt, in gleicher Weiſe für die Niedern wie für die Hohen. Die Arbeiter ſind vom naturrechtlichen Standpunkte nicht minder Bürger wie die Beſitzenden, d. h. ſie ſind wahre Theile des Staates, die am Leben der aus der Geſamtheit der Familien gebildeten Staatsgemeinſchaft theilnehmen, und ſie bilden zudem, was ſehr ins Gewicht fällt, in jeder Stadt bei weitem die größere Zahl der Einwohner. Wenn es alſo unzuläſſig iſt, nur für einen Theil der Staatsangehörigen zu ſorgen, den andern aber zu vernachläſſigen, ſo muß der Staat durch öffentliche Maßregeln ſich in gebührender Weiſe des Schutzes der Arbeiter annehmen. Wenn dies nicht geſchieht, ſo verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine zu geben befiehlt. Richtig bemerkt in dieſer Hinſicht der hl. Thomas: ‚Wie der Theil und das Ganze gewiſſermaßen dasſelbe ſind, ſo gehört das, was dem Ganzen gehört, auch gewiſſermaßen dem Theile an.‘[2] Unter den vielen und wichtigen Pflichten alſo, die ein für das Wohl ſeiner Unterthanen beſorgter Fürſt zu erfüllen hat, iſt es eine der erſten, daß er allen Klaſſen ſeiner Unterthanen denſelben Schutz angedeihen laſſe, in ſtrenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die ‚vertheilende‘ genannt hat.“ Kurz nachher[3] heißt es dann weiter: „Wenn aber überhaupt alle Rechte der Staatsangehörigen ſorgfältig beachtet werden müſſen und die öffentliche Gewalt darüber zu wachen hat, daß jedem das Seine bleibe und daß alle Verletzung der Gerechtigkeit abgewehrt werde oder Strafe finde, ſo muß doch der Staat beim Rechtsſchutze zu Gunſten der Privaten eine beſondere Fürſorge für die niedere, unvermögliche Klaſſe ſich angelegen ſein laſſen. Die Wohlhabenden ſind nämlich nicht in dem Maße auf den öffentlichen Schutz angewieſen, ſie haben die Hilfe eher zur Hand; dagegen hängen die Beſitzloſen, ohne eigenen Boden unter den Füßen, faſt ganz von der Protection des Staates ab. Die Arbeiter alſo, die ja zumeiſt die Beſitzloſen bilden, müſſen vom Staat in beſondere Obhut genommen werden."

---

[1] Encyklika „Rerum novarum“. Offic. Ausg. S. 46 (47) f.

[2] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 61, a. 1 ad 2.

[3] Encyklika „Rerum novarum“ S. 52 (53).

13. Wie reichhaltig auch die Geſichtspunkte ſind, welche die vertheilende Gerechtigkeit für die ſociale und volkswirtſchaftliche Betrachtung eröffnet, ſo wäre es dennoch andererſeits verfehlt, wollte man die Vermögensvertheilung unmittelbar im volkswirtſchaftlichen Sinne der distributiven Gerechtigkeit unterſtellen.

Es iſt der verdienſtvolle Profeſſor Guſtav Schmoller, dem wir dieſerhalb widerſprechen müſſen. Um ein unparteiiſches Urtheil zu ermöglichen, unterbreiten wir dem Leſer die diesbezüglichen Ausführungen des berühmten Nationalökonomen.

„Mit ſeinen Bedürfniſſen dient der Menſch nur ſich, mit ſeiner Arbeit, ſeinen Tugenden, ſeinen Leiſtungen dient er der Geſamtheit; und nur darauf kommt es in dem Urtheil über das Gerechte an, welches ſie werthet."[1] „Gerecht" iſt alſo nur dasjenige Urtheil, welches den Werth einer Leiſtung nach ihrer Beziehung zur Geſamtheit und in dieſem Sinne nach ihrem „Verdienſte" mißt. „Handelt es ſich um die großen ſocialen Gemeinſchaften und um das Gerechte in ihnen, ſo wird immer mehr oder weniger der Verſuch gemacht werden, die verſchiedenen Eigenſchaften und Leiſtungen der Menſchen in ihrem Geſamtergebniſſe und in ihrem Zuſammenhange mit den Zwecken der Gemeinſchaft zu wägen. . . . In der ſittlichen Werthſchätzung, von der das Urtheil über das Gerechte ausgeht, empfangen die Thätigkeiten der Einzelnen ihren Werth nach dem innern Zweck des Ganzen. Die wahre Gerechtigkeit, ſagt Jhering, iſt die allen Bürgern gleich zuwägende Abmeſſung der Folgen gegen die Thaten nach dem Maße des Werthes der letztern für die Geſellſchaft.“ [1]

---

[1] Schmoller, Zur Social- und Gewerbepolitik der Gegenwart (Leipzig 1890) S. 230.

Auch die wirtſchaftliche Thätigkeit käme demnach, wenn wir Schmoller richtig verſtehen, für das „Recht“ nur als ein der Geſamtheit geleiſteter Dienſt in Betracht. Für die „Belohnung“ dieſes „Verdienſtes“ hat die Geſellſchaft bei Vertheilung der Güter gemäß der distributiven Gerechtigkeit Sorge zu tragen. Mehr oder minder, direct oder indirect, ſtellt ſich ſomit die Vertheilung der Güter ſchlechthin als ſtaatliche Function dar! [2] Gegenüber der liberalen Vertheilung durch Angebot und Nachfrage wird hier der Staatsſocialismus proclamirt, werden volkswirtſchaftliche Inſtitutionen verlangt, durch welche die Güter allein nach Maßgabe des Verdienſtes um die Geſamtheit ſich vertheilen. Die Smithſche Oekonomik kennt keine andere die Gütervertheilung beherrſchende Gerechtigkeit als die Freiheit der Verträge, ohne Rückſicht auf das materielle Gemeinwohl der Geſellſchaft. Schmoller zufolge iſt lediglich diejenige Gütervertheilung „gerecht“, welche nach dem Verdienſte um die Geſamtheit den Antheil an den Gütern bemißt. Für die klaſſiſche Oekonomie war das Individuum alles, die Geſamtheit nichts. Hier wird umgekehrt die wirtſchaftliche Thätigkeit, inſofern ſie bloß von den Einzelnen zur Befriedigung ihrer privaten Bedürfniſſe geſchieht, der Sphäre des „Rechts“ vollſtändig entrückt.

---

[1] Schmoller a. a. O.

[2] Die distributive Gerechtigkeit iſt eben eine Function der Staatsgewalt, wird von dieſer nicht nur geſchützt, ſondern geübt.

Wir würden es lebhaft bedauern, wenn Schmoller wirklich dieſen Standpunkt einnehmen ſollte. Es wäre die Erneuerung des alten Irrthums: Mit dem Staate fängt erſt das Recht an. Er gilt als Quelle alles Rechtes — auch des Vermögensrechtes. Und doch, was könnte denn ſelbſtverſtändlicher ſein als die Exiſtenz eines natürlichen, in ſich begründeten privaten Rechtes der Einzelnen vor jedem Staate, vor der Geſellſchaft? Empfängt denn etwa der Menſch erſt durch den Staat oder wegen der Dienſte, die er der Geſamtheit leiſtet, das „Recht“ auf ſein Leben, ſeinen guten Namen, das Recht, zu arbeiten, die Früchte ſeiner Arbeit zu genießen, durch die Arbeit Befriedigung ſeiner eigenen Bedürfniſſe zu erſtreben? Das alles beſaß der Menſch bereits vor dem Staate, und dieſes Verhältniß wird auch nicht dadurch beſeitigt, daß die privatwirtſchaftliche Thätigkeit des Bürgers ſecundär ebenfalls den Zweck und die Bedeutung eines der Geſamtheit geleiſteten Dienſtes im Staate erhält.

Vielleicht aber, daß für Schmoller noch ein anderes Mißverſtändniß den Anlaß bot, die Functionen der distributiven Gerechtigkeit über Gebühr auszudehnen. Jenes Mißverſtändniß tritt klar zu Tage, wo Schmoller von dem Verhältniß der austauſchenden Gerechtigkeit (iustitia commutativa) zur vertheilenden Gerechtigkeit (iustitia distributiva) ſpricht: „Die Gerechtigkeit des Einzelverkehrs iſt die ſogen. austauſchende. . . . Dieſe austauſchende Gerechtigkeit ſteht aber nicht in eigentlichem Gegenſatz zur vertheilenden, ſie iſt nur eine ihrer Unterarten, die nicht die ganze Geſellſchaft und alle ihre Zwecke, ſondern nur einen Theil derſelben und einen beſondern Zweck im Auge hat.“ [1] Das iſt unrichtig. Die austauſchende Gerechtigkeit iſt keine Unterart der vertheilenden Gerechtigkeit, ſondern der Gerechtigkeit überhaupt, ſo zwar, daß die Gerechtigkeit im allgemeinſten, generiſchen Sinne ſich in die nebeneinander ſtehenden Unterarten der iustitia legalis, vindicativa, distributiva und commutativa ſcheidet. Was Schmoller als Weſen ſpeciell der vertheilenden Gerechtigkeit bezeichnet, das suum cuique — daß jedem das Seinige zu theil werde —, iſt das gemeinſame Weſen aller Arten der Gerechtigkeit, an dem ſomit in ihrer Weiſe auch die iustitia distributiva participirt.

---

[1] Schmoller a. a. O. S. 239.

Die Verwechslung der distributiven Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit ſchlechthin erklärt ebenfalls mit Leichtigkeit die andern Mißverſtändniſſe, denen unſeres Erachtens Schmoller zum Opfer gefallen iſt.

Zunächſt iſt die Wahrung der iustitia distributiva in der That die Amtspflicht der Vorſteher einer Geſamtheit, und zwar muß dieſe distributive Gerechtigkeit gewahrt werden gerade bei den Zutheilungen, die unmittelbar von jenen Vorſtehern — in unſerem Falle von der Staatsgewalt — zu vollziehen ſind. Wird ſomit die „Vermögensvertheilung“ einfachhin unter den Geſichtspunkt der distributiven Gerechtigkeit geſtellt, ſo nimmt das Wort „Vertheilung“ plötzlich einen activen Sinn an. Der Staat hat dann nicht bloß durch ſeine Rechtsordnung mittelbar „das Sichvertheilen des Vermögens“, das „Vertheiltſein“ zu beeinfluſſen und nach der Norm der Gerechtigkeit zu regeln[1], ſondern die Vertheilung ſelbſt unmittelbar, activ zu vollziehen. Die logiſche und rechtliche Vorausſetzung einer derartigen directen Vertheilung des Vermögens durch den Staat aber wäre offenbar Staatseigenthum an allen materiellen Gütern und Beſitzgegenſtänden. Denn vertheilen kann und darf der Staat nur das, was ihm gehört!

---

[1] Hierbei wird der Staat in kraft der distributiven Gerechtigkeit denjenigen, die für das Gemeinwohl von großer Bedeutung ſind (z. B. dem Arbeiterſtande), einen beſonders wirkſamen Rechtsſchutz gewähren müſſen, nach beſter Möglichkeit dafür Sorge tragen, daß dem Arbeiter der gerechte Lohn nicht verkürzt werde. Allein der Arbeiter empfängt hierbei den Lohn nicht etwa von dem Staate und für Dienſte, die er dem Staate geleiſtet hat, ſondern für die im „Dienſte“ des Lohnherrn geleiſtete Arbeit. Die „Verdienſte“ des Arbeiters als ſolchen um die Geſamtheit aber werden belohnt durch den beſonders ſorgſamen Rechtsſchutz, der ihm auch in Bezug auf Lohnforderung u. ſ. w. zu theil wird.

14. Es iſt alſo bei Schmoller der Staatsſocialismus nicht etwa das logiſche Ergebniß einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Deduction, ſondern eine unbewieſene Vorausſetzung, welche jenen hochbegabten Forſcher von vornherein irreleitet und ihn leider hindert, ſich zu einem principiell völlig geklärten Standpunkte emporzuſchwingen.

Jetzt verſteht es ſich auch leicht, wie Schmoller dazu kam, lediglich das Verdienſt um die Geſamtheit dem „Urtheil über das Gerechte“ zu Grunde zu legen. Handelt es ſich um Vertheilung öffentlicher Wohlthaten durch den Staat, ſo bildet allerdings neben dem Bedürfniß das „Verdienſt um die Geſamtheit“ einen Grund, der hierbei von der iustitia distributiva berückſichtigt werden muß. Aber die Belohnung des Verdienſtes um die Geſamtheit iſt nur ein Theil „des Gerechten in den großen ſocialen Gemeinſchaften“, keineswegs der ganze Inhalt der ſocialen Gerechtigkeit, welche der Staat theils unmittelbar theils durch ſeine Geſetzgebung mittelbar zu verwirklichen hat. Es iſt die ſchöne, erhabene, große Aufgabe des Staates, dafür Sorge zu tragen, daß ganz und voll „jedem das Seinige“, d. h. das ihm Gebührende zu theil und belaſſen werde, mag dieſes Gebührende nun auf einem Verdienſte um die Geſamtheit oder auf einem ſonſtigen, ſei es natürlichen, ſei es erworbenen, Rechtsanſpruch beruhen.

Uebrigens wird Schmoller ſich doch wohl täuſchen, wenn er ſich für die Theorie von der „gerechten“ Gütervertheilung durch den Staat, nach Maßgabe „des Verdienſtes um die Geſamtheit“, auf Ariſtoteles berufen zu können glaubt. Im Sinne des Stagiriten iſt die Wahrung der iustitia distributiva keine die geſamte Gütervertheilung beherrſchende Function der Staatsgewalt. Sie legt vielmehr den Staatslenkern nur die Pflicht auf, die gemeinſamen Güter und Laſten nach eines jeden Verdienſt und Bedürfniß zu vertheilen.

Für die Ordnung des geſellſchaftlichen Lebens von höchſter Bedeutung iſt nicht minder die Wahrung der beſondern Gerechtigkeit. Ihre Forderungen wollen wir, zunächſt in großen Umriſſen wenigſtens, nunmehr feſtzuſtellen uns bemühen.

3. Die beſondere Gerechtigkeit und ihre Forderungen.

1. Während die distributive Gerechtigkeit eine Pflicht der Vorgeſetzten als ſolcher bezw. der Träger der Staatsgewalt bezeichnet, inſofern dieſelben gemeinſame Laſten und Güter nach Leiſtungsfähigkeit, Bedürfniß und Verdienſt zu vertheilen haben, während andererſeits die legale Gerechtigkeit das Benehmen des Einzelnen und ſein unmittelbares Verhältniß gegenüber dem allgemeinen Wohle der Geſamtheit ordnet, iſt es die Aufgabe der beſondern Gerechtigkeit, vornehmlich unſer unmittelbares Verhältniß zu den andern Individuen unter dem Geſichtspunkte der Gerechtigkeit zu regeln[1].

Der Name *commutativa* iustitia, Tauſchgerechtigkeit, ſoll, wie bereits früher angedeutet wurde, keineswegs den Tauſchverkehr, Kauf und Verkauf, als ausſchließliches, ſondern nur als vornehmliches Gebiet dieſer Gerechtigkeit hervorheben. Grundgedanke, innerſter Kern der „beſondern“ Gerechtigkeit iſt vielmehr ganz allgemein die Vorſtellung von einer unverletzlichen individuellen Rechtsſphäre des Menſchen. Man mag ihn als Perſon oder als den Herrn eines größern oder geringern Theiles der Naturgüter betrachten, überall erſcheint er als Träger einer Geſamtheit von natürlichen oder erworbenen Rechten, deren jedes einzelne dem Mitmenſchen und dem Staate heilig ſein ſoll, welche niemand willkürlich verletzen kann, ohne ſich in Widerſpruch zu ſetzen mit den Forderungen der ethiſchen Ordnung.

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 58, a. 7 ad 1: Iustitia *legalis* sufficienter quidem ordinat hominem in iis, quae sunt ad alterum, quantum ad commune bonum, *immediate;* quantum autem ad bonum unius singularis personae, *mediate.* Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae *immediate* ordinat hominem ad bonum alterius singularis personae.

Mit Rückſicht auf die iustitia *commutativa* erwächſt für den Staat und die Staatsgewalt eine doppelte Verpflichtung.

Zunächſt muß der Staat wie jede Privatperſon jene individuelle Rechtsſphäre der einzelnen Bürger, Familien, Corporationen anerkennen, einem jeden geben und laſſen, was ihm kraft natürlichen oder erworbenen Rechtes gebührt[1].

Sodann entſteht für den Staat aus ſeinem naturgemäßen Zwecke die Pflicht des Rechtsſchutzes und der Verwirklichung jener beſondern Gerechtigkeit in den geſellſchaftlichen Beziehungen der Staatsbürger zu einander.

2. Was insbeſondere die Eigenthumsverhältniſſe und das Erwerbsleben betrifft, ſo iſt es die Aufgabe der ſtaatlichen Geſetzgebung, die Vermögensſphäre des Einzelnen gegen jeden unberechtigten Eingriff, ſei es durch Diebſtahl, Raub u. ſ. w., ſei es durch Beſtimmung zur Selbſtſchädigung in den mannigfachen Formen der Erzeugung und Ausbeutung von Irrthum, Furcht, durch Betrug, Erpreſſung u. ſ. w., in wirkſamer Weiſe zu wahren.

Namentlich auch ſoll der Staat ein mächtiger Schirmvogt des gerechten Vertragsverkehres ſein. Niemand iſt hierbei befugt, grundlos, titellos das Vermögen eines andern zu vermindern. Eine grundloſe, der Gerechtigkeit widerſprechende

---

[1] Die Verletzung fremden Rechtes durch Verwaltung oder Geſetzgebung kann ſogar für die Träger der Staatsgewalt oder die geſetzgebenden Factoren eigentliche Reſtitutionspflichten nach ſich ziehen.

Minderung läge aber vor, wenn in den Verträgen, in denen der eine Theil eine Leiſtung vollzieht, um dafür eine Gegenleiſtung zu erhalten, Leiſtung und Rückleiſtung werthlich verſchieden wären. Jeder der Vertragſchließenden erwartet und fordert ein derartiges Aequivalent. Auf dieſen Erſatz verzichtet er unter normalen Verhältniſſen ebenſowenig, als ein ſolcher Contract der Natur und der Abſicht der Vertragſchließenden nach eine Schenkung ſein ſoll. Würde aber die Noth den Menſchen zwingen, auf ſein Recht Verzicht zu leiſten, ſo muß der Staat für ihn eintreten. Wenn ein Verhungernder mir ein Königreich für ein Stück Brod geben „wollte“, ſo darf ich dennoch ſeine augenblickliche Noth nicht zu meiner Bereicherung mißbrauchen; und wenn das Angebot von „Händen“ noch ſo umfangreich wäre, der gerechte Lohn müßte gleichwohl ſich nach dem Werthe des Geleiſteten beſtimmen und zugleich ſeine Minimalgrenze in dem Lebensunterhalte des Arbeiters finden. Die Exiſtenz von „Hungerlöhnen“ iſt ſtets ein Beweis, daß der Staat ſeine heiligſte Pflicht, ein Hort und Beſchützer des Rechtes zu ſein, nicht erfüllt hat.

Merkwürdigerweiſe haben aber die Vorkämpfer des „modernen“ Staatsgedankens — im Widerſpruche mit der distributiven Gerechtigkeit, welche vornehmlich die wirtſchaftlich Schwachen, ihrem größern Bedürfniß entſprechend, ſchirmen ſoll — den ſtaatlichen „Rechtsſchutz“ auf wirtſchaftlichem Gebiete in den beſondern Dienſt der beſitzenden Klaſſen zu ſtellen gewußt. Das erworbene Eigenthum einerſeits, die Freiheit des Erwerbes und Vertragsverkehres andererſeits: das ſollten die beiden Gebiete ſein, auf welchen der Staat allein ſeines ſchützenden Amtes walten durfte. Die Folge war, daß unſer Verkehrsleben allmählich von Betrug, Ausbeutung, Schwindel durchſeucht und insbeſondere die mittlern und niedern Stände dem Eigennutz und der Ausbeutung durch des Kapitalismus Uebermacht und Uebermuth nahezu ſchutzlos preisgegeben wurden.

Das mancheſterliche „Naturgeſetz“ von Angebot und Nachfrage, die freie Concurrenz als Regulator der Vermögensvertheilung ſtellten das ganze ſociale Leben immer mehr auf die Macht ſtatt auf die Gerechtigkeit. Gegen brutale Concurrenz gibt es heute kein anderes Mittel als eine Ueberbietung durch noch größere Brutalität, und gegen den Unterlohn keine andere Hilfe wie den Strike. Darf man es dem Arbeiterſtande verargen, wenn er hierbei das Princip der „Selbſthilfe“, welches man ſo ſehr ihm angeprieſen, gegen deſſen Verkündiger anwendet? Der Arbeiter verlangte ſtaatlichen Schutz vor der kapitaliſtiſchen Ausbeutung. Umſonſt! Die Vertrags- und Verkehrsfreiheit ſollte nicht verletzt werden. Von niemanden behindert, dürfe ja der Arbeiter das Minderangebot des Arbeitsherrn ausſchlagen. Und dieſen beißenden Hohn wagte man dem Arbeiter ins Angeſicht zu ſchleudern, auch wenn er von jener erhabenen „Freiheit“ keinen Gebrauch machen konnte, weil der Hunger und die Noth der Seinigen ihn zwangen, um jeden Preis in die Arbeit zu treten! Tief verletzt, in ſeinem Gerechtigkeitsgefühl gekränkt, erſpäht er nun eine Gelegenheit, um die berühmte „Selbſthilfe“ auch einmal zu ſeinem eigenen Vortheil rückſichtslos zu verwerthen. Auf dieſe Weiſe iſt das Verhältniß zwiſchen Arbeiter und Arbeitgeber eine einfache Machtfrage, ein beſtändiger Kriegszuſtand geworden, wobei der eine Theil den andern argliſtig belauert, um ihn nach Kräften zu ſchädigen.

Auch der Arbeiter iſt Menſch, hat ein Herz, hat Sinn und Verſtändniß für die Gerechtigkeit. Dafür können jene Fabrikherren, die aus Ehrgefühl und perſönlicher Gewiſſenhaftigkeit, inmitten der liberalen Wirtſchaft, die Gerechtigkeit zum oberſten Geſetze ihres Handelns gemacht, ein vollwichtiges Zeugniß ablegen. Nichts ſteigert die „Leiſtungsfähigkeit“, beſſer geſagt, die Leiſtungswilligkeit des Arbeiters mehr als eine gerechte Behandlung und Löhnung.

3. Mit dem Geſagten iſt jedoch keineswegs die ganze Aufgabe des Staates erſchöpft, welche demſelben aus ſeiner Pflicht der Verwirklichung ausgleichender Gerechtigkeit im geſellſchaftlichen Leben erwächſt. Nicht bloß ſoll er die redlich erworbenen Vermögensrechte durch Zurückweiſung jedes unbefugten Eingriffes in die individuelle Rechtsſphäre „ſchützen“, nicht nur die Gerechtigkeit im Vertragsverkehre wahren —, überdies iſt er der Hüter jenes natürlichen, perſönlichen Rechtes eines jeden ſeiner Angehörigen, deſſen Verwirklichung den Mittelpunkt insbeſondere der ökonomiſchen Geſetzgebung, einen Hauptzweck der ganzen ſtaatlichen Volkswirtſchaftsſorge bilden muß. Wir meinen das „Recht der Exiſtenz“ oder das „Recht auf Exiſtenz“[1].

Das Recht der Exiſtenz iſt ein natürliches, mit der Perſönlichkeit des Menſchen, vor jeder Dazwiſchenkunft der ſtaatlichen Geſetzgebung, verbundenes Recht und darum vom Staate anzuerkennen, zu ſchützen, in einer dem Zwecke und der Macht des Staates entſprechenden Weiſe zu verwirklichen.

Der Inhalt dieſes Rechtes der Exiſtenz, ſeine Forderungen ſind theils negative, theils poſitive. Es verbietet jede unmittelbare Verletzung von Leben, Geſundheit und ſocialer Ehre des Nächſten, aber auch jede mittelbare Schädigung ſeiner Perſönlichkeit. Unter dieſem Geſichtspunkte aufgefaßt, findet das Recht der Exiſtenz, wie Profeſſor v. Hertling in überzeugender Weiſe ausführt[2], bei der Entwicklung der modernen Wirtſchaftsverhältniſſe eine ganz neue Bedeutung und Wichtigkeit. „Das Recht des Arbeiters auf Leben und Geſundheit iſt gefährdet durch die Beſchäftigung mit giftigen oder ſonſt geſundheitswidrigen Stoffen in ſtauberfüllter oder überhaupt verunreinigter Luft, es iſt gefährdet durch den Umgang mit Maſchinen von ungeheurer Kraft und Schnelligkeit, zumal die monotone Beſchäftigung, welche die Folge der durchgeführten Arbeitstheilung iſt, unvermeidlich die Aufmerkſamkeit abſtumpft. Sich ſelbſt überlaſſen, kämpft der Arbeiter einen vergeblichen Kampf gegen dieſe Gefahren und ſchädigenden Einwirkungen, die ſich zudem nicht ſofort in ihrer ganzen Tragweite erkennen laſſen. . . . Darum iſt es die Pflicht des Staates, durch Arbeiterſchutzgeſetze für das leibliche Wohl der Arbeiter, insbeſondere auch der Frauen und Kinder, in wirkſamer Weiſe einzutreten. Es handelt ſich alſo bei der Arbeiterſchutzgeſetzgebung nicht bloß um die Bethätigung humaner Abſichten, ſondern um Anſprüche, die im natürlichen Rechte begründet ſind. Eine vollendete Arbeiterſchutzgeſetzgebung bedeutet eine vollſtändige, bis in ihre Conſequenzen entwickelte Anerkennung des Rechtes der Exiſtenz und des damit im engſten Zuſammenhange ſtehenden Rechtes der Familie." [1]

---

[1] Ueber die falſche Auffaſſung dieſes Rechtes vgl. „Stimmen aus Maria-Laach“ XLIII (1892), 405 ff., oder auch unſere ſpätere Abhandlung über die ältern ſocialiſtiſchen Syſteme.

[2] Vgl. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 43 ff.

Was mit Rückſicht auf die aus der beſondern Beſchaffenheit eines Betriebes hervorgehenden Gefahren für Leben und Geſundheit der Arbeiter gilt, das findet nicht minder ſeine Anwendung auf die Ausdehnung der Arbeitszeit. Wenn daher L. v. Hammerſtein gemäß der Encyklika „Rerum novarum" für die verſchiedenen Betriebe je nach ihrer Eigenart die „Feſtſetzung eines Normalarbeitstages, kraft deſſen nur eine beſtimmte Anzahl von Stunden täglich gearbeitet werden darf" [2], mit Nachdruck fordert, ſo kommt er damit nicht nur dem augenblicklich dringendſten Verlangen der Arbeiterwelt entgegen, ſondern bezeichnet zugleich eine Lücke in der Geſetzgebung moderner Culturſtaaten, welche im Intereſſe des natürlichen Exiſtenzrechtes, als wirtſchaftliche Vorbedingung für die intellectuelle und ſittliche Hebung des Arbeiterſtandes und für ein geſundes Familienleben, ſchon längſt hätte ausgefüllt werden müſſen.

---

[1] v. Hertling a. a. O. S. 44 f.

[2] L. v. Hammerſtein S. J., Arbeiterkatechismus (Köln 1892) S. 67. — Vgl. auch Th. Traub, Kürzere Arbeitszeit (Leipzig 1893). In den „Evangeliſch-ſocialen Zeitfragen", 2. Reihe, 8. Heft.

Die Perſönlichkeit des Menſchen iſt mit dem leiblichen Daſein nicht abgeſchloſſen. Eine die ganze Perſönlichkeit des Arbeiters umfaſſende Schutzgeſetzgebung wird darum endlich nicht umhin können, auch für die Wahrung des geiſtigen und ſittlichen Wohles der Arbeiter geeignete Maßnahmen anzuordnen. Beſchränkung der Kinderarbeit, Schutz der Sonntagsruhe, Beſeitigung beſonderer ſittlicher Gefahren, welche aus der Einrichtung der Arbeitsräume, aus dem Zuſammenarbeiten von Perſonen beiderlei Geſchlechtes ſich ergeben u. dgl., muß der Staat erzwingen, wenn die Selbſtſucht der Unternehmer zu vergeſſen ſcheint, daß der Arbeiter für den Lohn zwar den Dienſt ſeiner Hand, nicht aber das Heil ſeiner Seele verkaufen kann[1].

4. Die Aufgaben des Staates gegenüber der Volkswirtſchaft gewinnen neues Licht und eine noch umfaſſendere Bedeutung, wenn wir dem poſitiven Inhalte des Rechtes auf Exiſtenz unſere Aufmerkſamkeit ſchenken wollen.

Der Menſch hat als körperlich-geiſtiges Weſen, dazu als ein Weſen, welches in beiden Theilen ſeiner Natur entwicklungsfähig iſt, Bedürfniſſe für Leib und Seele, deren Befriedigung zugleich um ſeiner ſittlichen Aufgaben, ſeiner höhern zeitlichen und ewigen Beſtimmung willen Pflicht für ihn iſt. Zum Zweck dieſer Befriedigung iſt der Menſch an die natürlichen Güter gewieſen, welche ihn umgeben und die ihm nach Gottes Willen und nach Gottes Wort dienen ſollen.

---

[1] Vgl. die ſchöne Stelle der Encyklika „Rerum novarum“. Offic. (Herderſche) Ausg. S. 28 (29) ff.

Wunderbar tiefſinnig hat der hl. Thomas von Aquin die Herrſchaft des Menſchen über die Natur philoſophiſch begründet. Die unfreie, unperſönliche, dem Menſchen an Vollkommenheit nachſtehende Welt erreicht ihre eigene Zweckbeſtimmung eben dadurch, daß ſie dem Menſchen dient. Von ihm und in ihn umgebildet, gewiſſermaßen vergeiſtigt durch den Dienſt des Menſchen, lobt und verherrlicht ſie erſt Gott, ihren höchſten Urheber und Herrn. — Gottes Weisheit verlangt ſodann jene Unterordnung unter den Menſchen, weil das Niedrige allenthalben dem Höhern dienen muß, der Menſch aber als Gottes Ebenbild theilnehmen ſoll an des Allerhöchſten Herrſchaft über die Dinge dieſer Welt. Darum gerade habe Gott bei Erſchaffung des Königs der Welt unmittelbar mit der Gottähnlichkeit zugleich ſein Herrſchaftsrecht über die unvernünftige Creatur verkündigt: Laſſet uns den Menſchen machen nach unſerem Bilde und Gleichniſſe, damit er herrſche über die Fiſche des Meeres u. ſ. w.[1] Im erſten Theile der Summa führt der heilige Lehrer dieſelben aus Gottes Weisheit und Vorſehung entlehnten Gründe nochmals an, außerdem aber weiſt er hin auf die im Mikrokosmus herrſchende Unterordnung. Wie hier der Geiſt über alles andere herrſcht, ſo ſoll der Menſch auch über Materie, vegetatives und thieriſches Leben außer ihm herrſchen[2].

Der Menſch darf und muß alſo die Dinge dieſer Welt gebrauchen zum Zweck ſeiner Erhaltung und Entwicklung.

Man beachte wohl: a) Weil es ſich um ein der menſchlichen Natur folgendes Recht handelt, findet ſich dasſelbe überall, wo die menſchliche Natur vorhanden. Es iſt daher ein Recht, welches allen Menſchen in gleicher Weiſe zuſteht und unter keiner Bedingung dem Menſchen abſichtlich entzogen oder dauernd verkümmert werden darf. „Jeder hat ein natürliches Recht, den Lebensunterhalt zu finden“, wie Papſt Leo XIII. in der Encyklika „Rerum novarum“ ſagt. Das bleibt auch wahr für den Menſchen, der inmitten der ſtaatlichen Geſellſchaft lebt; ja für ihn um ſo mehr, weil die Geſellſchaft ſeine Schwäche nicht vermehren, ſondern nach Möglichkeit beſeitigen, der Verwirklichung ſeiner natürlichen Befugniſſe und Zwecke die Wege ebnen ſoll.

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 64, a. 1; q. 66, a. 1.

[2] Ibid. q. 96, a. 1. 2.

b) Wenn auch das Recht, aus den Gütern der Welt zu entnehmen, was man für ein menſchenwürdiges Daſein bedarf, ein urſprüngliches, mit der Natur gegebenes und darum für alle Menſchen gleiches Recht iſt, ſo darf dasſelbe dennoch nicht als ein Recht auf gleichen Beſitz, auf gleichen Antheil an den Erdengütern betrachtet werden. Die mit der concreten Menſchennatur gegebene Verſchiedenheit der Leiſtungsfähigkeit vielmehr wird dem höher Veranlagten die rechtliche Möglichkeit gewähren, von ſeiner größern Geſchicklichkeit, ſeinem größern Fleiße zum eigenen Beſten Gebrauch zu machen. Andererſeits iſt auch die Verſchiedenheit des Beſitzes unabweisbares Bedürfniß einer wohlgegliederten und geordneten Geſellſchaft, wie wir ſpäter ſehen werden.

c) Die urſprüngliche Befugniß des Menſchen, aus dem allgemeinen Gütervorrathe für ſich und ſeine Familie des Lebens Unterhalt zu gewinnen, wird näher beſtimmt durch das Geſetz der Arbeit. Es handelt ſich bei dieſem Geſetze nicht um eine Rechtspflicht, die der Staat erzwingen könnte. Die Pflicht zur Arbeit iſt eine ſittliche Pflicht, welche von Gott dem Menſchen auferlegt wurde, die ebenſo allgemein gilt wie das gleichzeitig verkündete Geſetz des Todes. Der Menſch ſoll arbeiten alle Tage ſeines Lebens, mühevoll, im Schweiße ſeines Angeſichtes, bis er in den Staub zurückkehrt, von dem er genommen iſt. Das Geſetz der Arbeit, wie es von Gott verkündigt wurde, empfängt ſeine Form, ſeinen Ausdruck von derjenigen Art der Arbeit, welche die wichtigſte, primärſte iſt und den Inhalt der meiſten Menſchenleben bildet. Es iſt der Kampf des Menſchen mit der Natur, ſein Sieg über die Hinderniſſe der materiellen Außenwelt, ſein Ringen um jene Früchte, welche der Boden ſpendet. Damit ſollen ſelbſtverſtändlich nicht alle Menſchen zum Ackerbau verpflichtet werden, ebenſowenig wie die Allgemeinheit des Geſetzes der Arbeit von allen ein gleiches Quantum von Arbeit fordert. Das Kind, der Greis, das Weib können nicht dasſelbe leiſten, was der Mann in der Vollkraft des Lebens zu leiſten im ſtande iſt. Aber es gibt kein urſprüngliches Recht auf müheloſen Erwerb. Im Anſchluß an eine gegebene geſetzliche Eigenthumsordnung, und zwar in Kraft einer ganz natürlichen Entwicklung und Ausbildung des ſtabilen Eigenthums, wird zwar ein Erwerb auch ohne eigene, perſönliche Mühewaltung des Erwerbenden in manchen Fällen rechtlich zuläſſig ſein. Allein hierbei bilden den unmittelbaren Erwerbsgrund erworbene Rechte, z. B. das Eigenthumsrecht eines Donators oder Erblaſſers, oder ſonſtige vom Rechte anerkannte Thatſachen, z. B. Glücksfälle u. dgl. Das urſprüngliche, unmittelbar mit der Natur des Menſchen verbundene Recht auf Exiſtenz jedoch iſt lediglich ein Recht, durch Arbeit ſeinen Unterhalt zu gewinnen[1].

5. Das Recht auf Exiſtenz verweiſt den Menſchen nur im allgemeinen an die Schätze der Natur zum Zweck der Be-

---

[1] Das Recht auf Exiſtenz, wie es durch die ſittliche Pflicht der Arbeit näher determinirt erſcheint, kann auch als Recht zur Arbeit bezeichnet werden. Es ſchützt denjenigen, welcher zur Gewinnung ſeiner Exiſtenzmittel arbeiten will, gegen unbefugte Behinderung oder Beraubung der Früchte der Arbeit. Mit dem „Rechte auf Arbeit", ſo wie Louis Blanc es verſtand, hat jedoch das Recht zur Arbeit nichts zu thun. Das „Recht auf Arbeit" im ſocialiſtiſchen Sinne beſagt nämlich einen Anſpruch gegenüber dem Staate, vermöge deſſen dieſer ſelbſt zur Beſchäftigung der Arbeitsloſen direct verpflichtet wäre.

friedigung ſeiner Bedürfniſſe. Es iſt ein perſönliches Recht, welches jeder Menſch von ſeiner Geburt an beſitzt, ohne einer acceſſoriſchen Thatſache zu deſſen Erwerb zu bedürfen. Aber ſachlich erſcheint dasſelbe indeterminirt. Allen Menſchen gewährt es ein Gebrauchsrecht an den Naturgütern ſchlechthin, aber keinem weiſt es unmittelbar eine dingliche Herrſchaft über irgend eine beſtimmte individuelle Sache zu. Um aus dem perſönlichen Rechte ein dingliches zu machen, bedarf es des Dazwiſchentretens concreter, menſchlicher Handlungen, durch welche der Beſitz bezw. das Eigenthum an einer Sache erworben wird.

Einem auffallenden Mißverſtändniß iſt Profeſſor Julius Wolf dadurch zum Opfer gefallen, daß er den perſönlichen Charakter des Rechtes auf Exiſtenz nicht richtig erfaßt, in demſelben vielmehr nur eine Anweiſung auf die urſprünglichen Güter und Kräfte der Erde erblickt. „Will man die gelehrten Ableitungen des Rechtes auf Exiſtenz als eines Naturrechtes einen Augenblick ernſt nehmen,“ ſchreibt er, „ſo dürften, wie man weiß, deren zwei zu unterſcheiden ſein: einmal jene Lockes und Fouriers, welche beide von einem urſprünglichen Rechte des Menſchen an die Mutter Erde, Fourier etwas detaillirter von einem Recht, zu jagen, zu fiſchen, Früchte zu pflücken und das Vieh zu weiden, ſprechen; ſodann jene im Stile Fichtes, wonach niemand auf der Erde mindern Rechtes ſei als der andere, jeder genau das gleiche Recht habe, zu leben, wie der nächſte. Die Theilung muß daher zuvörderſt ſo gemacht werden, daß alle dabei beſtehen können. In wie hohem Grade aber der Hinweis auf die urſprünglichen Kräfte der Natur und deren Ueberantwortung an den Menſchen die Exiſtenz desſelben in unſern Culturſtaaten ſicherſtellt, geht aus der einfachen Mittheilung einiger Ziffern, die wir Ratzels Anthropogeographie (S. 264 f.) entnehmen, hervor. Es ſind die folgenden:

Die Quadratmeile Landes vermag Menſchen zu ernähren:

bei Jägervölkern der Steppengebiete . . .	0,1—0,5
bei Fiſchervölkern an Küſten und Flüſſen bis	100
in Ländern europäiſcher Großinduſtrie . . .	15 000

„Man ſieht nun, wie weit man mit der Auftheilung der urſprünglichen Kräfte der Natur an die Menſchen kommt, die heute die Erdkugel bewohnen. Das ‚Naturrecht‘ auf Exiſtenz, die ‚Mutter Erde‘ ſichert dem Menſchen die Exiſtenz für — ſeien wir liberal — eine Woche im Jahr. Das ‚Recht‘ auf Exiſtenz . . . iſt alſo nicht Naturrecht, ſondern Culturpflicht, Pflicht vornehmlich der chriſtlichen Culturgemeinſchaft. Paulus mahnte die Korinther: ‚So diene euer Ueberfluß ihrem Mangel.‘ Das Recht auf Exiſtenz, die knappe Lebensſicherung der Nichtsvermögenden darf völlig eine Rechtsfrage nicht ſein, ſondern nur eine Empfindungsfrage, eine Frage der aus der Empfindung geſchöpften Pflicht inmitten einer Geſellſchaft, die in ihrem Siegel als die ‚Hauptſumma aller Gebote‘ . . . das Bekenntniß der bedingungsloſen Nächſtenliebe trägt.“[1]

Es mag die Unkenntniß mit den Lehren und Geiſteserzeugniſſen der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Moral, der Umſtand, daß Wolf nur Locke, Fourier und Fichte als Vertreter des Rechtes auf Exiſtenz kennt, allerdings in gewiſſem Sinne die eigenthümliche Auffaſſung jenes urſprünglichen Rechtes und ſeine Verwechslung mit einem Rechte auf die urſprünglichen Kräfte der Natur erklären und derſelben zur Entſchuldigung dienen. Allein der Wiſſenſchaft erwächſt wegen der Güter, die in Frage ſtehen, die ernſte Pflicht, derartigen Mißdeutungen mit aller Entſchiedenheit entgegenzutreten.

Das Recht auf Exiſtenz will heute niemanden mehr die Fiſcherruthe in die Hand drücken oder ihm ein Gebiet zur

---

[1] Dr. J. Wolf, Socialismus und kapitaliſtiſche Geſellſchaftsordnung (Stuttgart 1892) S. 614 f.

Jagd, zur Viehweide anweiſen. Es handelt ſich überhaupt dabei nicht um ein Recht mit einem beſtimmten dinglichen Inhalte in irgend einer Form, ſondern um das perſönliche, mit der menſchlichen Natur urſprünglich gegebene Recht, welches daher für alle Culturverhältniſſe ſeine Geltung bewahrt, um das Recht, durch Arbeit den gebührenden Lebensunterhalt zu finden. Kurz, „im Stile Fichtes“ zu reden: „Die Theilung“, d. i. die Vertheilung zunächſt des Nationalproductes, „muß auch heute ſo gemacht werden, daß alle dabei beſtehen können.“ Daran aber gerade möchte der liberale Kapitalismus ſich vorbei machen. Um dieſen Preis ſtimmt er ſogar das Lied der „bedingungsloſen Liebe“ an, iſt großmüthigſt bereit, einige Tauſende als Almoſen zu ſpenden, um ſeiner „Culturpflicht“ zu genügen und die Millionen ungeſtörter aufhäufen zu können.

6. Die vernunftgemäße Ausübung des Rechtes auf Exiſtenz führt ſchon bei Beginn der Cultur nothwendig zum Privateigenthum[1]. Das Eigenthum iſt jedoch kein Selbſtzweck. Es ſoll nicht das allen Menſchen gemeinſame Recht auf Exiſtenz vereiteln, nicht die urſprüngliche Beſtimmung der Naturgüter, den Bedürfniſſen aller Menſchen zu dienen, illuſoriſch machen. Seine Aufgabe und ſeine Berechtigung beſteht allein darin, daß es ein von der Vernunft und dem natürlichen Rechte, im Intereſſe der Einzelnen, der Familien, der geſamten ſocialen Ordnung gefordertes Mittel ſei, um in friedlicher und zweckentſprechender Weiſe die Güter dieſer Welt den Bedürfniſſen der Menſchheit dienſtbar zu machen. Ein geſellſchaftlicher Zuſtand aber, in welchem das Privateigenthum zum Hinderniß der allgemeinen Verſorgung geworden, wo ganze Klaſſen der Bevölkerung ohne eigene Schuld dauernd dem Elend und der Noth überantwortet

---

[1] *S. Thom.*, S. theol. 2, 2, q. 66, a. 2. — W. E. v. Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Chriſtenthum (Mainz 1864) S. 69 ff. — Victor Kolb S. J., Conferenzen (Wien 1891) S. 49 ff.

bleiben, muß darum vom chriſtlichen und vernünftigen Standpunkte aus mit aller Entſchiedenheit als unſittlich, ungerecht, dem ewigen, weltordnenden Regierungsplane Gottes widerſprechend verurtheilt werden. So haben bereits in den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums die heiligen Väter gelehrt, ſo verkündete es die chriſtliche Philoſophie des Mittelalters, und genau denſelben Maßſtab legt auch heute noch die chriſtliche Socialwiſſenſchaft an, wenn ſie die Verhältniſſe der Gegenwart einer Kritik unterzieht.

Freilich paſſen derartige Auffaſſungen wenig in den Ideenkreis unſerer Zeit. Und doch enthalten ſie nur den Ausdruck der einfachen, unbeſtreitbaren und für das gedeihliche Zuſammenleben der Menſchen ſo bedeutſamen Wahrheit, daß die Güter dieſer Welt zur Verſorgung der Menſchheit, nicht zur excluſiven Befriedigung egoiſtiſcher Intereſſen Einzelner von Gott verliehen ſind.

7. Aus dem Verhältniß des Eigenthumsrechtes zum Recht auf Exiſtenz ergibt ſich als wichtige Folgerung die Unterordnung des individuellen Eigenthums unter das allgemeine Exiſtenzrecht der Menſchen.

Dieſe Unterordnung findet zunächſt ihren prägnanteſten Ausdruck in dem bekannten Satze: „In der äußerſten Noth iſt alles gemein.“ „Wird die Nothlage ſo augenſcheinlich und drängend, daß es offenbar iſt, der gegenwärtigen Noth müſſe mit den vorliegenden Dingen geſteuert werden, dann darf einer, erlaubterweiſe, aus fremdem Gute das Nothwendige nehmen, offen oder geheim, und es hat ein ſolches Vorgehen nicht die Natur des Diebſtahls oder des Raubes.“ [1] Wer in der äußerſten Noth das Gut des Nächſten gebraucht, um ſein gefährdetes Leben zu erhalten, iſt kein Dieb, kein Räuber, ſondern befindet ſich in der Ausübung eines Rechtes, des primärſten, natürlichen Rechtes, ſeines Rechtes auf Exiſtenz. Wie der eine das Gut gebrauchen kann als Eigenthümer, ſo darf der andere es ſich aneignen als Menſch, weil es für ihn jetzt das einzige Mittel iſt, ſein Leben zu erhalten. Das erworbene Recht des Eigenthums muß alſo hier dem angeborenen Rechte der Selbſterhaltung weichen.

---

[1] *S. Thom.* l. c. q. 66, a. 7.

8. Allein nur die äußerſte Noth gibt dem Hungernden ein Recht auf eine concrete, vorliegende Sache, während das Exiſtenzrecht den Menſchen im allgemeinen auf die Güter der Erde anweiſt, ohne eine dingliche Herrſchaft über irgend einen concreten Gegenſtand unmittelbar zu gewähren. Gleichwohl wird es in einem ſtaatlichen Gemeinweſen ſtets Perſonen geben, welche durch Unglücksfälle, Krankheit, Bedrängniß jeglicher Art zum ſelbſtändigen Erwerb des nothwendigen Unterhaltes ganz oder theilweiſe unfähig ſind. Soll hier gewartet werden, bis etwa die äußerſte Noth den Mangel einer objectiven Beſtimmtheit des Rechtes auf Exiſtenz löſen wird? Und wenn nicht, wem liegt die Pflicht ob, für ſolche Arme, Schwache, Nothleidende zu ſorgen, ſie gerade vor dem Elend, der äußerſten Nothlage zu bewahren?

Der engliſche Nationalökonom Malthus und die denken wie er, ſind um eine Antwort nicht verlegen. Für viele Menſchen — ſo verlangt es die Theorie — iſt bei dem großen Gaſtmahl der Natur kein Couvert gedeckt.

Nicht ſo das Chriſtenthum. Der chriſtliche Arme fühlt ſich nicht ganz verlaſſen und verſtoßen, weil er weiß, daß Gott auch für ihn den Tiſch gedeckt, daß der Reiche verpflichtet iſt, ſogar durch eine höhere Pflicht als die Pflicht der Gerechtigkeit, verpflichtet durch das oberſte Geſetz, welches die Beziehungen des Menſchen zum Nächſten regelt, durch das Hauptgebot der Liebe, verpflichtet bei ſeiner Seele Seligkeit, ihm mitzutheilen von ſeinem Ueberfluſſe. Wir nennen es eine Pflicht der Nächſtenliebe, weil, abgeſehen von dem Falle der äußerſten Noth, dem einzelnen Armen gegenüber eine rechtliche Verpflichtung eines beſtimmten Reichen zur Almoſenſpende nicht beſteht. Der Eigenthümer ſoll von ſeinem Ueberfluß geben. Die Art der Vertheilung aber iſt ſeinem Ermeſſen anheimgeſtellt. „Weil es viele gibt, die Noth leiden, und man aus derſelben Sache nicht allen zu Hilfe kommen kann, ſo bleibt die Vertheilung der ihm zugehörigen Dinge dem Urtheile eines jeden überlaſſen, daß er vermittelſt jener den Nothleidenden helfe.“ [1]

Anders verhält ſich die Sache, ſofern man nicht das Verhältniß des einzelnen Eigenthümers zum einzelnen Nothleidenden, ſondern zur Geſamtheit ins Auge faßt.

Es würde eine Auflöſung der ganzen ſocialen Ordnung bedeuten, wenn die Selbſthilfe des Armen, wie ſie die extrema necessitas, die äußerſte Nothlage, dem Hilfsbedürftigen geſtattet, ſich gewiſſermaßen zu einer allgemeinen und dauernden Thatſache inmitten der Geſellſchaft herausbilden ſollte. Das muß die Staatsgewalt unbedingt verhindern.

Ueberdies hat der Staat vermöge ſeiner weſentlichen Aufgabe, wie jedes andere Recht, ſo auch das natürliche Recht auf Exiſtenz zu ſchützen. Es iſt darum eine Pflicht und ein Recht des Staates, ſeinerſeits die objective Unbeſtimmtheit des natürlichen Exiſtenzrechtes im Intereſſe der erwerbsunfähigen Armut, und um ſie und ſich vor der äußerſten Noth zu bewahren, durch die poſitive Geſetzgebung zu löſen. Kurz, die ſubſidiäre Berechtigung und Nothwendigkeit einer ſtaatlichen Armenſteuer, wo immer die freie chriſtliche Liebesthätigkeit für die obwaltenden Bedürfniſſe nicht ausreicht, dürfte vom Standpunkte des Naturrechtes aus wohl kaum bezweifelt werden können. In dem gleichen Sinne ſchreibt Freiherr v. Hertling: „Wo der Geiſt des Chriſtenthums in ganzer Stärke herrſcht, da iſt allerdings für ſtaatliche Armenpflege kein Raum und kein Bedürfniß. So war es in der altchriſtlichen Zeit, wo die Diakonen an die Armen vertheilten, was ſie von den reichen Gemeindegliedern erhalten hatten; ſo in den mittelalterlichen Städten, wo großartige Stiftungen von Bürgern die Mittel zum Unterhalt der Bedürftigen boten. Aber man darf nicht vergeſſen, daß es ſich hier ſtets um verhältnißmäßig kleine und feſtgeſchloſſene Gemeinweſen handelte. Wo deren Fürſorge der Natur der Sache nach nicht mehr hinreichte, ſah es um ſo ſchlimmer aus, und zu den heroiſchen Beweiſen thätiger Nächſtenliebe, welche immer wieder von Einzelnen oder von Corporationen geleiſtet wurden, bildete die weite Verbreitung des Elendes den düſtern Hintergrund. . . . Wenn daher der moderne Staat die Armenpflege in den Kreis ſeiner Thätigkeit miteinbezogen hat, ſo hat man dies nicht als Uſurpation eines fremden Gebietes zu tadeln, ſondern als die unentbehrliche Ergänzung der chriſtlichen Charitas zu begrüßen. . . . Nur muß man ſich hüten, die Grenze zwiſchen Liebespflichten und Rechtspflichten zu verwiſchen. Die letztern allein unterliegen der ſtaatlichen Regelung. Die Bruderliebe zur Grundlage ſtaatlicher Maßnahmen machen, heißt, die Competenz der Staatsgewalt überſchreiten und zugleich die Bruderliebe in ihrem Lebensnerv angreifen.“ [1]

---

[1] *S. Thom.* l. c.

9. Die Werke der Freigebigkeit und der Charitas bilden indes ebenſowenig eine Löſung der ſocialen Frage wie das, was die ſtaatliche Armenpflege zum Beſten der Nothleidenden thun kann. „Wir danken für eure Liebe, für euer Bettelalmoſen und eure Barmherzigkeit. Wir wollen Gerechtigkeit, die ganze, volle Gerechtigkeit und nur ſie; dann werden wir uns ſelbſt helfen.“ Das iſt der Grundſatz der Socialdemokraten, der auch auf deutſchem Boden in Tauſenden von Wendungen ausgeſprochen wird.

---

[1] v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 53.

Man mag ſich entrüſten über die brutale Form ſolcher Ausſprüche, man mag die Kurzſichtigkeit beklagen, die es für möglich hält, allein durch Gerechtigkeit das Glück der Geſellſchaft zu vollenden. Eines jedoch kann nicht beſtritten werden: Gerecht darf nur eine ſolche Geſellſchaftsordnung genannt werden, in welcher das Recht auf Exiſtenz, d. h. das Recht, durch redliche Arbeit den entſprechenden Unterhalt zu erwerben, nicht durch die ſocialen Inſtitutionen oder durch den Mangel geeigneter Inſtitutionen in Frage geſtellt wird. Das iſt unſeres Erachtens die bitterſte und überdies eine nur zu wohl begründete Anklage gegen die liberale Wirtſchaftsepoche, daß in ihr ein großer Theil der Bevölkerung der geſicherten Exiſtenzbedingungen ohne eigene Schuld und trotz mühevollen und redlichen Ringens beraubt wurde und beraubt blieb. Den Weg zu den Gütern dieſer Erde für den rechtſchaffenen Arbeiter, mag er Bauer, Handwerker oder Induſtrieller ſein, wieder zu öffnen und offen zu halten, den verſchiedenen Ständen geſicherte Exiſtenzbedingungen zu gewähren, das Recht auf Exiſtenz durch eine kluge, gerechte Wirtſchaftspolitik von neuem zur Geltung zu bringen, das iſt die große Aufgabe, die heute dem Staate vermöge ſeines natürlichen Zweckes und auf Grund der gegebenen Verhältniſſe zugefallen iſt.

10. Ein hervorragender und verdienſtvoller proteſtantiſcher Socialpolitiker aus der Rodbertusſchen Schule äußerte ſich uns gegenüber vor einigen Jahren über die gegenwärtige Lage, indem er ſagte: „Ein Zuſtand der Dinge, in welchem alles von der Natur gelieferte, von der Menſchenkraft aufgehäufte Aneigenbare von einzelnen Individuen in Privateigenthum verwandelt und dieſes geſamte Kapital dann auch noch durch ſociale Inſtitutionen künſtlich productiv erhalten wird, iſt nur noch für ſehr kurze Zeit haltbar. Durch eine Zeit von Kämpfen wird man zur Entſcheidung zwiſchen zwei Principien geſtellt werden: Das eine beſteht in der Aufrechthaltung des Privat-

eigenthums an einem großen Theil des eben ganz allgemein als Kapital Bezeichneten bei vollſtändiger Aufhebung ſeiner Productivität, ſo daß nur noch die Arbeit productiv bleibt. Dieſe Reform, welche das Privateigenthum principiell im großen und ganzen beſtehen läßt, iſt denkbarerweiſe ohne die energiſche Mitwirkung der katholiſchen Kirche nicht ausführbar. Sollte dieſe Reform nicht gelingen, ſo wird die Zukunft der griechiſchen Kirche gehören, welche mit dem ſogen. national-ſlaviſchen, d. h. communiſtiſchen und in der Mir und Zadruga noch beſtehenden Eigenthumsprincip die Welt regeneriren will."

Wir unſererſeits theilen dieſe Anſicht nicht; insbeſondere glauben wir nicht, daß die heutigen Culturvölker dauernd wiederum auf das Niveau des Communismus hinabſinken werden. Ebenſowenig erwarten wir von einer gänzlichen oder theilweiſen Durchführung des Staatsſocialismus irgend welche Beſſerung unſerer Verhältniſſe [1].

Was wir unter ſocialer Reform verſtehen, das hält die Mitte zwiſchen Socialismus und Individualismus und ſteht in ſchroffem Gegenſatze zu beiden. Weder der liberale Oekonomismus noch der Socialismus verfügen über den richtigen Begriff der Volkswirtſchaft als einer realen Einheit unter dem Geſichtspunkte der allgemeinen Wohlfahrt als des praktiſchen Zieles und Zweckes eines ſtaatlich verbundenen Volkes. Die Volkswirtſchaft gilt uns alſo weder im Sinne der klaſſiſchen Oekonomik als eine bloße Summe von iſolirten Privatwirtſchaften, welche nur durch den Tauſchverkehr miteinander in Verbindung treten, im übrigen aber völlig unbehindert ihrem Privatvortheile dienen können, — noch vermögen wir mit den Socialiſten jeder Schattirung in der Volkswirtſchaft eine große Individualwirtſchaft des Staates zu erkennen, wobei das Volk in ſeiner Totalität als „Geſellſchaft“ oder der hiſtoriſch überlieferte Staat als wirtſchaftendes Subject gedacht wird und die Vertheilung der Güter ſich unmittelbar durch den Staat oder die „Geſellſchaft“ vollzieht. Vielmehr halten wir dafür, daß die „Volkswirtſchaft“ richtig verſtanden nichts anderes iſt als eine Ordnung aller Wirtſchaften oder das nach Maßgabe der Forderungen der Gerechtigkeit und des Gemeinwohles geordnete wirtſchaftliche Leben eines ſtaatlich geeinten Volkes.

---

[1] Hiermit wollen wir jedoch keineswegs beſtreiten, daß bei einer richtigen Miſchung von öffentlichem und Privatbeſitz der öffentliche Beſitz in mannigfacher Hinſicht günſtig auf die Regelung des privaten Beſitzes einzuwirken im ſtande iſt. Im Gegentheil wünſchen wir eine derartige Miſchung um des beſagten Vortheils willen, ebenſo wie von uns die richtige Miſchung von Groß-, Mittel- und Kleinbeſitz als ein Ziel der ſocialen Reform anerkannt wird.

Daß die Herſtellung einer ſolchen Ordnung Beſchränkungen der Freiheit erfordert und manche Opfer auferlegt, wird nicht bezweifelt werden können. Aber es ſind Schranken und Opfer, die den Völkern zum Segen gereichen, weil dieſelben nicht abſolutiſtiſcher Willkür, ſondern dem bürgerlichen Gemeinwohle nach Recht und Gerechtigkeit dienen ſollen.

4. Principielle Geſichtspunkte zur Beurtheilung ſocialer Fragen.

Die vorausgehenden Unterſuchungen über einzelne wichtigere Wahrheiten der chriſtlichen Geſellſchaftslehre ſetzen uns in den Stand, verſchiedene Grundſätze aufzuſtellen, welche ein tieferes Verſtändniß des ſocialen Lebens ermöglichen und eben darum bei allen Beſtrebungen zur Löſung ſocialer Fragen gebührend beachtet werden müſſen. Dieſe Maximen enthalten nichts Neues, ſtellen ſich vielmehr als kurzgefaßte Ergebniſſe der bisherigen ausführlichern Erörterungen und Beweisführungen dar.

1. Der Staat, als ſpecifiſche Geſellſchaftsform, iſt kein zufälliges, rein hiſtoriſches Product, ſondern eine unabweisbare

Forderung der vernünftigen Menſchennatur und darum zugleich ein weſentlicher, dauernder Beſtandtheil der von Gott gewollten Weltordnung.

2. Die Staatsgewalt iſt Weſenselement der ſtaatlichen Geſellſchaft, wie dieſe eine von der Vernunft geforderte Einrichtung. Innerhalb der Grenzen ihrer Competenz beſitzt die Staatsgewalt wahre Autorität, d. i. das Recht, zu verpflichten. Ihre Anordnungen erſcheinen mittelbar als Ausfluß des weltordnenden und geſetzgebenden göttlichen Willens, inſofern dieſer der Staatsgewalt für den Bereich ihrer Zweckſphäre Autorität verleiht.

3. Der Menſch hat aber noch einen höhern Zweck, als Glied des Staates zu ſein. Durch dieſen ſeinen höhern Zweck und ſein letztes Ziel bewahrt das Individuum ſelbſtändigen Werth inmitten der ſtaatlichen Geſellſchaft, erſcheint jeder Einzelne als Subject von Rechten, welche der Staat ihm nicht verliehen hat und die er ihm nicht entziehen kann. Im Hinblick auf jenen höchſten Zweck — Gottes Dienſt hienieden und Gottes Beſitz im Jenſeits — gilt der Staat, wie alle irdiſchen Güter, Einrichtungen und Verhältniſſe, nur als Mittel zum Ziele.

4. Es kann daher weder der Thatſache noch dem Rechte nach ein Poſtulat wahren Völkerglückes geben, welches den Menſchen dem Dienſte Gottes, des allerhöchſten Geſetzgebers und allweiſen Weltenlenkers, entziehen und ihn um eines angeblichen Volks- oder Staatsintereſſes willen zum Verzicht auf ſeine ewige Beſtimmung verpflichten dürfte. Die wahren und berechtigten Socialzwecke werden niemals in Widerſpruch treten zum höchſten und letzten Zwecke der den Staat bildenden Individuen. Im Gegentheil iſt es die ſchönſte und höchſte Aufgabe des Staates, durch alles, was er im Bereiche ſeiner Rechts- und Wirkungsſphäre zu leiſten hat, das Streben der Bürger nach ihrem Endziele zu erleichtern und zu fördern.

5. Der Staat iſt nicht die Geſellſchaft ſchlechthin, ſondern nur eine Geſellſchaftsform. Außer den ſtaatlichen gibt es für den Menſchen noch andere ſociale Bande. Das geſellſchaftliche Leben der Bürger wird nicht mit dem ſtaatlichen Leben erſchöpft.

6. Vor der höchſt verderblichen Unterwerfung der „Geſellſchaft“ ſchlechthin unter die ſtaatliche Centralgewalt und vor der Einfügung des ganzen Geſellſchaftslebens in die beſondere Geſellſchaftsart, welche wir als „ſtaatliche Geſellſchaft“ bezeichnen, — vor dieſen die Freiheit vernichtenden Behauptungen und Beſtrebungen bleiben die chriſtlichen Völker ſchon allein durch die Lehre von der Kirche als einer freien, unabhängigen, vollkommenen Geſellſchaft neben dem Staate aufs wirkſamſte geſchützt.

7. Ebenfalls für die Familie nimmt das Chriſtenthum und die chriſtliche Philoſophie mit allem Nachdruck die gebührende Selbſtändigkeit in Anſpruch. Die Familie war vor dem Staate da, ausgerüſtet mit einem natürlichen Zwecke und natürlichen Rechten. Wenn ſie auch als Beſtandtheil dem Staate eingefügt und untergeordnet iſt, ſo kann doch niemals der Staatsgewalt auf irgend einen Titel hin die Befugniß erwachſen, die Familie ihrer natürlichen Beſtimmung und ihrer natürlichen Rechte, namentlich im Hinblick auf die Erziehung und den Unterricht der Kinder, ganz oder theilweiſe zu berauben.

8. Das Bedürfniß der Menſchen nach gegenſeitiger Hilfe und Unterſtützung und der hierauf beruhende natürliche Trieb zu gegenſeitiger Vereinigung bewirkt, daß innerhalb des Staates ſich Vereinigungen und Berufsgenoſſenſchaften bilden, welche die Verfolgung berechtigter, insbeſondere auch wirtſchaftlicher Intereſſen zum Zwecke haben. Es ſteht dem Staate keineswegs zu, derartige, dem Wohle der Betheiligten höchſt nützliche und dem Gemeinwohle nicht widerſtrebende Geſellſchaften zu unterdrücken oder zu behindern. Er ſoll dieſelben vielmehr nach beſter Kraft fördern durch Gewährung von Corporationsrechten, Anerkennung ihrer innern Autonomie u. dgl.

9. Der Staat iſt nicht die Quelle und darum auch nicht der abſolute Herr alles Rechtes, ſondern nur der Verwirklicher und Hüter der ihm durch das Naturrecht in großen Zügen vorgezeichneten Rechtsordnung.

10. Die Rechtsordnung bildet einen weſentlichen Beſtandtheil der ſittlichen Weltordnung. Ihre Aufgabe iſt die Verwirklichung der Gerechtigkeit, durch welche die Menſchheit in ihrem geſellſchaftlichen Daſein Gottes Heiligkeit und Weisheit gemäß geordnet und in dieſer Ordnung erhalten wird. Ueber die Grenzen des Rechtes hinaus die ſittliche Weltordnung poſitiv und direct zu verwirklichen, iſt der Staat weder berufen noch befähigt. Nur ſoweit die ſogen. öffentliche Moral in Frage kommt, hat der Staat einzugreifen, indem er öffentliche Aergerniſſe verhindert und beſtraft.

11. Geſetze, welche der ſittlichen Weltordnung und ſpeciell dem natürlichen Rechte widerſprechen, haben keine Rechtskraft, weil die verpflichtende Kraft des Geſetzes ſich letztlich aus dem Naturrechte ableitet, das Naturrecht aber zu nichts verpflichten kann, was den Satzungen der lex aeterna und demgemäß ſeinen eigenen Forderungen widerſpricht[1].

12. Der Staat gibt ſich nicht ſelbſt ſeinen Zweck und kann darum auch keineswegs nach Belieben den Umfang ſeiner Befugniſſe beſtimmen. Der Zweck des Staates iſt vielmehr durch das natürliche Recht, wie es ſich in der menſchlichen Vernunft unzweideutig offenbart, klar und genau beſtimmt. Nach dieſem Zwecke bemißt ſich die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der geſamten Staatsthätigkeit.

13. Der Staat iſt hiernach zur Ergänzung der natürlichen Schwäche, Hilfsbedürftigkeit, Vervollkommnungsfähigkeit ſeiner

---

[1] „Die heidniſchen Philoſophen ſprechen mit Machiavell: Es iſt gerecht, was nur zum Zwecke führt; die chriſtlichen: Nur das Gerechte führt zum Zweck“ (vgl. Karl Marlo, Syſtem der Weltökonomie III [Tübingen 1885], 56).

Beſtandtheile beſtimmt, nicht zur Verdrängung der individuellen oder ſocialen Thätigkeit der Bürger, nicht zur Beſorgung deſſen, was der einzelne Menſch oder die natürlichen und freien ſocialen Verbände durch eigene Kraft zu leiſten vermögen. Wo die Kraft der Individuen und ihrer Aſſociationen aufhört, beginnt erſt die Sphäre der ſtaatlichen Thätigkeit.

14. Mit Recht wird als Zweck des Staates das irdiſche Wohl der Bürger bezeichnet. Dieſes Wohl muß dabei aber als Geſamtwohl aufgefaßt werden, als ein Inbegriff äußerer Bedingungen und Einrichtungen, durch deren Benutzung die Bürger ſelbſtthätig und mit Erfolg ihr Privatwohl verwirklichen können. Unter dem Schutz des Staates und mit Hilfe der öffentlichen Veranſtaltungen bleibt ein jeder ſeines eigenen Glückes Schmied.

15. Die Thätigkeit des Staates unterſcheidet ſich daher weſentlich von der Thätigkeit der Familie. Beide Geſellſchaftsformen ſind Beſtandtheile der allgemeinen natürlichen Socialordnung; beide haben die Entwicklung und Vervollkommnung des Menſchen, zunächſt in ſeinem Erdenleben, zum Zwecke. Aber dieſes Ziel erſtreben ſie in verſchiedener Weiſe, in verſchiedenem Umfange und Grade. Die Familie iſt an erſter Stelle und vor dem Staate berufen, die weſentlichen Güter der menſchlichen Exiſtenz und Evolution ihren Gliedern zu vermitteln nach dem Maße ihrer Kraft. Der Staat ſoll noch darüber hinaus, unter Benutzung der Geſamtkraft des Volkes, reichlichere Mittel zur Verfügung ſtellen und den Weg zu einer höhern Entwicklung ebnen. Die Familie wendet ihre Mittel unmittelbar auf die einzelnen Glieder an und ſucht dieſelben für den Gebrauch jener Mittel zu disponiren, der Staat dagegen bewirkt nicht unmittelbar ſeinerſeits die actuelle Entwicklung des einzelnen Bürgers und ſeiner irdiſchen Exiſtenz, ſondern bietet und erhält für alle nur die Möglichkeit einer fortſchreitenden Evolution, indem er Einrichtungen ſchafft oder

fördert, durch deren Benutzung die Bürger ihre perſönlichen Naturanlagen und ihr wirtſchaftliches Sein weiter entwickeln und vervollkommnen können.

16. Verſteht man unter Politik oder Staatsklugheit im allgemeinen die Wiſſenſchaft, bezw. den Gebrauch der richtigen Mittel, durch welche der Staatszweck (Gemeinwohl des Volkes) ſo vollſtändig als möglich in der Wirklichkeit erreicht wird, dann iſt es Aufgabe der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik insbeſondere, die nach den jeweiligen Bedürfniſſen und Verhältniſſen erforderlichen Mittel zu erkennen bezw. anzuwenden, durch welche die allgemeine, materielle Wohlfahrt des Volkes erreicht, bewahrt, gefördert werden kann. Die concreten Aufgaben der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik verändern ſich daher je nach den hiſtoriſchen Bedingungen. Unverändert jedoch bleibt ihre Richtung auf das Gemeinwohl, ihre Begrenzung durch das natürliche Recht und den Staatszweck.

17. Da der Staat nicht ſeiner ſelbſt, ſondern nur ſeines Zweckes, d. h. des Gemeinwohles der Bürger wegen da iſt, ſo darf niemals das Geſamtwohl des Volkes einem angeblichen Staatswohle geopfert werden. „Weder das Individuum, noch die Familie, noch die engere Familiengruppirung in der Gemeinde iſt dem Staate als bloßes Material zur Verfügung geſtellt, um vermittelſt desſelben und auf Koſten dieſer organiſchen Beſtandtheile ſeine univerſale Größe und Macht als eine ſelbſtzweckliche Herrlichkeit bis ins Unendliche zu erhöhen. Der Staat hat den natürlichen Beruf, ſeine ſocialen Beſtandtheile auf dem Wege öffentlicher Ordnung zu potenziren, deren inneres, weſentliches Intereſſe zu ſchützen und zu fördern; aber letzteres in ſich ſelbſt zu abſorbiren, iſt er weder berufen noch befugt.“[1]

18. Weil die ſtaatlichen Aufgaben nicht ohne Aufwand wirtſchaftlicher Mittel erfüllt werden können, ſo iſt eine Finanz-

---

[1] Th. Meyer, Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 126.

wirtſchaft des Staates zur geordneten Herbeiſchaffung und Verwendung jener Mittel nothwendig und berechtigt. Wie aber die ganze politiſche Ordnung der bürgerlichen Ordnung dienen muß, indem ſie keinen höhern Zweck hat als das Wohl der Geſamtheit aller die ſtaatliche Geſellſchaft bildenden Glieder, ſo beſitzt auch die ſtaatliche Finanzwirtſchaft und Finanzpolitik ihre höhere, regelnde und beſchränkende Norm in dem bürgerlichen Gemeinwohle. Die Volkswirtſchaft iſt alſo nicht etwa ſchlechthin für die Befriedigung der Bedürfniſſe des Staatshaushaltes da; vielmehr werden dieſe Bedürfniſſe nur befriedigt, damit der Staat ſeinen Pflichten und Aufgaben dem Volke und ſpeciell auch der Volkswirtſchaft gegenüber gebührend entſprechen könne. Eine Belaſtung des Volkes über die Grenzen des dem Staatszwecke entſprechenden Bedürfniſſes iſt daher rechtlich unzuläſſig; noch mehr aber liegt jede willkürliche Verdrängung der Volkswirtſchaft durch die Staatswirtſchaft außerhalb der im natürlichen Rechte begründeten ſtaatlichen Machtſphäre.

19. Die Freiheit der Bürger im Staate kann keine abſolute ſein, weil ſonſt jede ſociale Ordnung ſich nothwendig auflöſen müßte. Andererſeits ſteht es der Staatsgewalt keineswegs zu, in beliebiger Weiſe die Freiheit zu beſchränken. Iſt ja doch die Freiheit ſelbſt ein hohes Gut und ein natürliches Recht, welches nur ſo weit geopfert werden muß, als die nothwendigen Zwecke des ſtaatlichen Lebens dieſes Opfer unbedingt verlangen. — Das Princip, nach welchem ſich die Beſchränkung der Freiheit und die Bemeſſung der Opfer in der Rechtsausübung regelt, iſt das Princip der Rechtscolliſion. Das niedere, individuelle, jüngere Recht muß dem höhern, allgemeinen, ältern Rechte weichen.

20. Die Frucht der nach den Forderungen der Gerechtigkeit ſich vollziehenden Beſchränkung der Freiheit iſt die ſtaatliche und geſellſchaftliche Ordnung. Damit dieſes ſchöne und

nothwendige Ziel erreicht werde, dazu iſt aber erforderlich, daß die Gerechtigkeit in ihrem vollen Umfange verwirklicht werde: die iustitia legalis, distributiva, stricta oder commutativa.

21. Die legale Gerechtigkeit fordert von ſeiten der Bürger Gehorſam gegenüber gerechten Staatsgeſetzen, Bereitwilligkeit, für die Geſamtheit pflichtmäßige Opfer zu bringen, überhaupt das private Intereſſe dem öffentlichen Intereſſe und dem allgemeinen Wohle unterzuordnen. Man darf alſo nicht auf Koſten der Geſamtheit die eigenen Intereſſen pflegen, muß vielmehr bei allem ſeinem Streben auch die Rechte und Intereſſen der andern zur Geltung kommen laſſen. Pflicht der Staatsgewalt iſt es, nachdrücklich für die Wahrung der legalen Gerechtigkeit einzutreten.

22. Die distributive oder vertheilende Gerechtigkeit verpflichtet die Lenker der Staaten, die gemeinſamen Laſten den Kräften der Einzelnen entſprechend und die Staatswohlthaten dem Verdienſte und Bedürfniſſe gemäß zu vertheilen. — Insbeſondere bei Bemeſſung der Steuerlaſt, welche die Einzelnen zu tragen haben, muß die distributive Gerechtigkeit gewahrt werden. Das in erſter Linie entſcheidende Princip der Steuervertheilung iſt nicht die Vergeltung der vom Staate empfangenen Wohlthaten, ſondern die Pflicht des Staatsbürgers als ſolchen, nach Maßgabe ſeiner materiellen Leiſtungsfähigkeit zur Beſtreitung der gemeinſamen Laſten beizutragen. — Bei der Vertheilung der Staatswohlthaten, insbeſondere was Rechtsſchutz und poſitive Förderung betrifft, fordert die distributive Gerechtigkeit eine größere Sorgfalt im Intereſſe der ſchwächern Beſtandtheile der ſtaatlichen Geſellſchaft[1]. — Unbegründet und

---

[1] Der verdienſtvolle Piſaner Socialpolitiker Prof. Dr. Toniolo vertheidigt in der „Rivista Internazionale di Scienze Sociali", Rom. 1897 (vgl. auch „Germania" XXVII. Jahrg., Nr. 242 vom 21. October 1897), den allerdings leicht mißverſtändlichen Ausdruck *„Demo-*

zu verderblichen Conſequenzen geleitend wäre es jedoch, wenn man die distributive Gerechtigkeit zum Princip der Vertheilung der Reichthümer (im volkswirtſchaftlichen Sinne des Wortes) machen wollte. Die distributive Gerechtigkeit vertheilt die gemeinſamen Güter des ſtaatlichen Lebens. Jene Güter aber, welche im volkswirtſchaftlichen Proceß der Gütervertheilung den Bürgern zukommen, ſind Privatgüter. Sie werden den Bürgern zu theil vermöge privaten Rechtstitels, keineswegs in erſter Linie wegen eines öffentlichen Verdienſtes um die Geſamtheit, ſondern als Frucht der Arbeit oder als Gegenleiſtung für ein anderes Gut oder unter liberalem Rechtstitel. Wer die distributive Gerechtigkeit zum Princip der Güterverteilung machen wollte, könnte ſich der abſurden Conſequenz einer vollſtändigen Verdrängung der Volkswirtſchaft durch die Staatswirtſchaft nicht entziehen.

---

crazia cristiana“, deſſen ſich die katholiſch-ſociale Bewegung in Italien bedient, indem er hervorhebt, daß „Demokratie“ in dem dort üblichen Sinne durchaus nicht eine beſtimmte, auf individualiſtiſchem Princip beruhende Staatsform — die Republik — bedeuten ſolle, ſondern die für alle Staatsformen nothwendige Hinlenkung des geſamten Staatslebens auf das Wohl des Volkes. So verſtanden iſt „Demokratie“ nichts anderes als „jene innergeſellſchaftliche Ordnung der Dinge, wonach alle ſocialen, rechtlichen und ökonomiſchen Kräfte in ihrer vollen hierarchiſchen Entfaltung, jede nach ihrem Verhältniß, auf das Gemeinwohl und daher vorzüglich auf das Wohlergehen der untern Klaſſen hinarbeiten“. Da nun die untern Klaſſen den größten Theil des Volkes ausmachen und gerade heutzutage ſich in Noth befinden, ſo wird die Sorge für das Gemeinwohl in concreto ganz beſonders zu einer Sorge für das Wohl der bedürftigen Klaſſen. In dieſem Sinne iſt die „Demokratie“ eine Forderung der Gerechtigkeit und darum auch des Chriſtenthums. Sie verſpricht — ſo hofft Toniolo — „ein Schritt vorwärts zu ſein auf der Bahn der theoretiſchen und praktiſchen Erneuerung der Geſellſchaft durch die Kirche — theoretiſch iſt ſie eine logiſche Conſequenz der chriſtlichen Gerechtigkeit und Liebe, praktiſch eine Ausdehnung der Wohlthaten chriſtlicher Cultur auf die niedern Klaſſen“.

23. Die ſtricte, commutative oder ausgleichende Gerechtigkeit ordnet die Beziehungen der Menſchen untereinander, inſofern dieſelben als Individuen und nicht als Glieder der Geſellſchaft in Betracht kommen. Die ſtricte Gerechtigkeit verbietet jeden unbefugten Eingriff in die aus natürlichen oder erworbenen Rechten gebildete Rechtsſphäre der phyſiſchen oder moraliſchen Perſonen, aus denen die ſtaatliche Geſellſchaft beſteht. Für den ganzen Bereich des Tauſchverkehres fordert die ausgleichende Gerechtigkeit Werthgleichheit zwiſchen Leiſtung und Gegenleiſtung (Aequivalenzprincip).

24. Zur individuellen Rechtsſphäre eines jeden Bürgers gehört insbeſondere das Recht auf Exiſtenz, d. h. das Recht, in ſeiner leiblichen, geiſtigen und ſittlichen Exiſtenz vor Schädigung ſeitens anderer bewahrt zu bleiben und durch fleißige Arbeit ſeinen gebührenden Lebensunterhalt erwerben zu können. Wenn in einer ſtaatlichen Geſellſchaft dieſes Recht nicht etwa zufällig, vereinzelt und vorübergehend, ſondern dauernd für einen großen Theil der Bürger oder ganze Klaſſen thatſächlich nicht zur Geltung kommt, ſo iſt das ein ſicheres Zeichen, daß die ſtaatliche Geſellſchaft ihren weſentlichſten Aufgaben nicht genügt hat. Aber auch die bloße Unſicherheit der Exiſtenzbedingungen einer großen Anzahl von Staatsbürgern iſt durchgehends Product und Symptom ſchwerer ſocialer und wirtſchaftspolitiſcher Irrungen, eine ſtete Gefahr für Volk und Staat.

25. Von der Liebe allein die Ordnung des ſocialen Lebens zu erwarten, wäre verfehlt. Andererſeits iſt echte Nächſtenliebe, wie das Chriſtenthum ſie verkündet, unentbehrlich für das Glück der Völker, zwar nicht als „Fundament der Geſellſchaft“, wohl aber als die auch im beſtgeordneten Staate nothwendige Ergänzung der Gerechtigkeit und als Abſchluß und Vollendung aller ſocialen Beziehungen. — Die Liebe gewährt den engern natürlichen und freien Verbänden größere Feſtigkeit und Wirkſamkeit. Sie mildert und überbrückt alle Standes-

und Klaſſenunterſchiede, ſtellt eine moraliſche Gleichheit her, wenn die ſocialen und materiellen Abſtände auch noch ſo groß ſein mögen. In der Liebe chriſtlicher Brüderlichkeit ſteigt der Hohe zum Niedrigen hinab und fühlt ſich der Arme zum Reichen emporgezogen. Die echte Liebe iſt ja die Frucht einer in chriſtlicher Lehre und Geſinnung begründeten, aufrichtigen Hochachtung der Menſchen- und Chriſtenwürde, deren Vollbeſitz auch dem ärmſten Kinde gewährt iſt. — Die Liebe ergänzt endlich die Vertheilung der Güter. Wegen der Unvollkommenheit aller menſchlichen Einrichtungen wird, ſelbſt bei gerechter Geſtaltung des wirtſchaftlichen und ſocialen Lebens, nicht alle Armut und Noth völlig beſeitigt werden können. Da iſt es in erſter Linie die Aufgabe freier chriſtlicher Liebesthätigkeit, zu verhindern, daß ein Theil der Menſchen der zur Erfüllung ihrer irdiſchen Aufgaben nothwendigen Mittel beraubt bleibe. Reicht die private Liebesthätigkeit nicht aus, dann iſt das Eintreten der öffentlichen Armenpflege nothwendig und eben darum berechtigt. Wehe aber dem Volke, bei dem die Noth ſo dauernd groß und allgemein und andererſeits die Liebe ſo ſchwach iſt, daß die ſubſidiär berufene Hilfe der Gemeinde und des Staates die Werke und das Wirken freier chriſtlicher Liebesthätigkeit abſorbirt. Ein ſolches Volk ſteht ohne Zweifel im Zeichen des Verfalls[1].

Die volle Bedeutung dieſer Grundſätze und Folgerungen der chriſtlichen Geſellſchaftslehre wird im Verlaufe unſerer weitern Unterſuchungen klarer zu Tage treten.

---

[1] Cf. *Charles Périn*, Premiers Principes d'Économie politique (Paris 1895) p. 340 ss.

Drittes Kapitel.

Das Privateigenthum als ſociale Inſtitution.

Wenn eine wohlbegründete Staatslehre für die richtige Entſcheidung in den Fragen des ſocialen Lebens als unerläßlich erſcheint, ſo wird nicht minder eines jeden Stellung gegenüber den praktiſchen Problemen durch die Auffaſſung beeinflußt, welche ſein Geiſt von der heute ſo heiß umſtrittenen Einrichtung des Privateigenthums ſich gebildet hat.

Die einen erblicken in dem Privateigenthum die Quelle aller unſerer ſocialen Mißſtände und erhoffen von einer beſſeren Zukunft — ſoweit wenigſtens die Productionsmittel in Frage ſtehen — deſſen gänzliche Beſeitigung.

Die andern nennen das Privateigenthum ein unverletzbares Recht. Sie fordern im Namen des Fortſchrittes für den Eigenthümer unbedingte Freiheit. Der Sachenwelt gegenüber, die er ſein eigen nennt, ſoll er ſouverän, abſoluter Herrſcher ſein.

Wieder andere betrachten die Inſtitution des Privateigenthums als untrennbar verbunden mit jeder höhern Kultur und als einen unentbehrlichen Grundpfeiler jedes wohlgeordneten ſtaatlichen Geſellſchaftslebens. Aber ſie kennen Schranken für den Erwerb und Gebrauch des Eigenthums, ſie begrenzen die Willkür des individuellen Eigenthümers, indem ſie deſſen Verfügungsfreiheit regeln nach den Forderungen der Gerechtigkeit und des gemeinen Wohles.

Die folgende Abhandlung wird dem Leſer die Wahl zwiſchen dieſen verſchiedenen Auffaſſungen erleichtern können.

1. Was heißt: Privateigenthum?

1. Unter Privateigenthum verſteht man das Recht einer Perſon, über eine körperliche Sache als über etwas ihr Gehöriges auf jede erlaubte Weiſe verfügen zu dürfen[1].

Die einzelnen Beſtandtheile dieſer Begriffsbeſtimmung fordern eine nähere Erklärung.

a) Das Privateigenthum iſt ein Recht, d. h. ein moraliſches und unverletzliches Können einer Perſon. Wenn man ſagt: jemand habe das Recht, über ſeine Habe zu disponiren, ſo bedeutet dies zunächſt, daß er verfügen kann. Aber nicht jedes Können iſt ein Recht. Oder hat etwa der Räuber, der einen Reiſenden in ſeine Gewalt bekam, eben hierdurch auch das Recht, ihn oder ſeine Habe zurückzuhalten? Keineswegs, die bloß phyſiſche Gewalt iſt noch kein Recht. Andererſeits kann jemand durch irgend welche Verhältniſſe daran verhindert werden, phyſiſch z. B. auf ſein Grundſtück einzuwirken, dennoch aber das Recht zu dieſer Einwirkung unzweifelhaft beſitzen. Es kann alſo ein Recht beſtehen ohne phyſiſche Gewalt, wie eine phyſiſche Gewalt ohne Recht[2]. Das Recht iſt alſo ſeinem Weſen nach ein moraliſches Können, eine Befugniß, die ſich in letzter Linie auf die Nothwendigkeit der ſittlichen Ordnung ſtützt, dieſer ſittlichen Ordnung ſich einfügt und in ſeiner Ausübung durch das Sittengeſetz bedingt wird. Eben darum und nur darum erfreut ſich denn auch das Recht des Charakters wahrer Unverletzlichkeit. Alle andern Menſchen ſind durch das Sittengeſetz gebunden, im Gewiſſen verpflichtet, uns nicht bei Ausübung unſerer Rechte zu ſtören, und wir ſelbſt ſind befugt, fremde Angriffe abzuwehren. Die poſitiv-geſetzliche Anerkennung eines natürlichen Rechtes ſeitens des Staates ſchafft nicht erſt dieſes Recht und ſeine moraliſche Erzwingbarkeit, garantirt aber die den Bedürfniſſen der geſellſchaftlichen Ordnung entſprechende phyſiſche Erzwingbarkeit desſelben. — Man unterſcheidet nun perſönliche [1] und dingliche Rechte. Die erſtern gewähren dem Berechtigten ihrem unmittelbaren Inhalte nach einen Anſpruch gegen andere Perſonen, die letztern eine Herrſchaft über körperliche Sachen.

---

[1] Das iſt „Privateigenthum" im ſubjectiven Sinne. Im objectiven Sinne verſteht man unter „Eigenthum" die Sache ſelbſt, über welche jemand wie über die ſeinige in jeder erlaubten Weiſe verfügen kann. — S. Schiffini S. J. definirt das Eigenthum: „Ius proprietatis reale perfecte disponendi de re aliqua, nisi aliunde prohibeatur." Cf. Disputationes philosophiae moralis II (Augustae Taurinorum 1891), 126.

[2] Alois Taparelli S. J., Verſuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Aus dem Italieniſchen überſetzt von Dr. Fridolin Schöttl und Dr. Karl Rinecker. I (Regensburg 1845), Nr. 342, S. 138.

b) Das Eigenthumsrecht iſt ein dingliches Recht. — Die Befugniß, welche ſeinen Inhalt ausmacht, iſt die Herrſchaftsbefugniß über eine Sache. Wenn jemand einem andern verſprochen hat, ihm einen beſtimmten Acker zu ſchenken, ſo beſitzt der Beſchenkte auf Grund jenes Verſprechens zwar ein ius ad rem, die rechtlich begründete Hoffnung, jenen Acker zu erhalten. Allein es ſteht ihm vorab noch kein dingliches Recht an dem Acker ſelbſt zu, ſondern lediglich ein perſönliches Forderungsrecht gegenüber dem Verſprechenden. Anders beim Eigenthumsrechte. Dieſes gewährt unmittelbar, durch ſich ſelbſt, eine Herrſchaftsbefugniß über die körperliche Sache, ein ius in re.

c) Das Eigenthumsrecht iſt ferner das vollkommenſte dingliche Verfügungsrecht einer Perſon über eine

---

[1] „Perſönliche“ Rechte kann man auch die unmittelbar an die eigene Perſon ſich anknüpfenden Rechte nennen, ſo z. B. das Recht auf Ehre und guten Namen, das Recht auf Exiſtenz u. dgl.

Sache[1]. Denn ſeinem weſentlichen Inhalt nach beſteht das Eigenthumsrecht darin, daß eine Sache jemand ſchlechthin als die „ſeinige“ gehört, ſo zwar, daß er an und für ſich jeden andern von derſelben ausſchließen kann. Eine natürliche Folge dieſer Verbindung der Sache mit einer Perſon iſt es dann, daß der Eigenthümer über die Sache als die „ſeinige“ verfügt[2]. Der Vormund, welcher das Vermögen des Mün-

---

[1] Das römiſche Recht unterſcheidet fünf Arten dinglicher Rechte: dominium, servitus, pignus, ius hereditarium, possessio iuridica.

[2] Cf. *Molina,* De iustitia et iure. Tract. 2, disp. 3, n. 5.

„*Primo* quidem, quoniam recte dicimus, *quia* Petrus *est* dominus huius rei, habet facultatem perfecte de illa disponendi: e contrario vero non recte dicimus, *quia* habet facultatem perfecte disponendi de hac re, *est* dominus illius, sicut etiam non recte dicimus, quia habet facultatem videndi, est homo: ergo facultas seu ius perfecte disponendi est *effectus* dominii, non secus ac facultas videndi est *effectus* hominis.

Secundo, quia ‚esse suum‘, seu ‚proprium‘ alicuius videtur correlativum domini: dominus enim est, qui habet aliquid ‚suum‘ simpliciter. . . .

Tertio, potest quis conferre procuratori suo, aut amico in bonum amici ius tum ad utendum re sua omnibus modis, quibus ipse uti potest, tum etiam ad illam alienandum et consumendum, retento sibi dominio interim, dum rem non consumit vel alienat. Ergo ius ad utendum re aliqua et ad illam alienandum et consumendum, *distinctum* quid est a dominio, quod in eo praecise est positum, quod res sit *sua* simpliciter. Confirmatur, quoniam ius ad utendum re aliqua, et ius ad eam alienandum sunt iura distincta, potestque unus idem habere multa iura circa unam et eandem rem pro diversitate obiectorum, ad quae sunt ea iura. Sed ratio dominii circa unam rem est unica et simplicissima. Ergo ratio iuris ad perfecte utendum et disponendum de re aliqua *diversa* est a ratione dominii.

Quarto, eo ipso quod res aliqua simpliciter est alicuius, illeque proinde est dominus illius, ex natura rei habet hic plenum et integrum ius circa illam, nisi forte res illa devincta ad eum acdels beſitzt und verwaltet, iſt nicht Eigenthümer, weil er das Vermögen als ein fremdes beſitzt. Wer das Recht des Nießbrauchs an einem Grundſtücke hat, beſitzt das Grundſtück und disponirt über die Productivkräfte des Bodens. Aber er beſitzt den Acker nicht ſchlechthin als den ſeinigen und verfügt weder über die Subſtanz noch über den Werth desſelben. Der Eigenthümer dagegen beſitzt das ius *perfecte disponendi* de re, erfreut ſich der umfaſſendſten Verfügungsbefugniſſe und darf aus der ihm gehörigen Sache in jeder phyſiſch und moraliſch möglichen Weiſe Nutzen und Früchte ziehen, den Gegenſtand nach Belieben verändern, veräußern, verwenden, ſoweit fremde und höhere Rechte nicht verletzt werden[1].

---

cederet iure aliquo in re. . . . Sed (ut ex emphyteutico contractu est manifestum) potest is abdicare a se totum ius ea utendi, et fruendi, eamque administrandi, et conferre illud alteri, retenta proprietate, hoc est retinendo rem illam esse suam simpliciter, ut antea erat, quod iuris interpretes appellant dominium *directum*. Ergo dominium et iura ad utendum et disponendum de re, quae sublatis impedimentis ex natura rei dominium consequuntur, distincta inter se sunt.“ Cf. *Schiffini* l. c. p. 126.

[1] Die Rechte des Eigenthümers werden von den Juriſten in der Regel auf drei Klaſſen zurückgeführt:

a) ius *excludendi*, d. h. das Recht, andern jede Einwirkung, welche den Eigenthümer im Beſitz und Gebrauch ſeiner Sache ſtören könnte, zu unterſagen;

b) ius *utendi, fruendi*, d. h. das Recht, die Sache zu gebrauchen und Früchte daraus zu ziehen;

c) ius *disponendi*, d. h. das Recht, die Sache umzugeſtalten, zu veräußern u. ſ. w. („Dispoſitionsbefugniß“ im engern, juriſtiſchen Sinne).

Man hat das Eigenthum auch beſchrieben als ius utendi et *abutendi*. Würde hierbei „abuti“ im Sinne von „mißbrauchen“ verſtanden, ſo enthielte die Definition einen Widerſpruch, da es ein Recht zum Mißbrauch nicht geben kann. Indeſſen bedeutet „abuti“ ſprachlich auch, und zwar in erſter Linie, ſo viel wie „aufbrauchen“. In dieſem Sinne ſteht das ius abutendi, ſoweit höhere Rechte nicht

2. Um das richtige Verſtändniß ſpäterer Ausführungen zu ermöglichen, müſſen wir die wichtigſten Eintheilungen des Privateigenthums wenigſtens kurz erwähnen.

a) Man unterſcheidet zunächſt ein Obereigenthum und Untereigenthum und zwar in doppeltem Sinne.

Gott allein verfügt über ein urſprüngliches, völlig unabhängiges und unveräußerliches Eigenthumsrecht an allen Dingen. Zwar beſitzt auch der Menſch ein wahres Eigenthumsrecht im Verhältniß zu den übrigen Menſchen. Aber im Verhältniß zu Gott erſcheint dasſelbe als abgeleitetes und dauernd abhängiges Recht, der Menſch ſelbſt als Gottes Lehensträger und Verwalter[1]. —

Sodann ſpricht man von einem directen Eigenthum und einem Nutzeigenthum — auch „Ober- und Untereigenthum“ genannt. Dieſer Unterſchied gibt jedoch nicht verſchiedene Arten, ſondern nur verſchiedene Beſtandtheile des Eigenthumsrechtes an. Es iſt keine divisio inter partes *subiectivas,* vielmehr eine divisio inter partes *integrales.* „Beſtandtheile“, aber nicht „Arten“ des Hauſes ſind z. B. das Fundament, die Wände, das Dach. So gehört auch zum vollen Eigenthum ſowohl das dominium directum wie das dominium utile. „Directes Eigenthum“ heißt nun das Recht, bloß über die Subſtanz der Sache zu verfügen, durch Veräußerung, Zerſtörung, Entwindung (rei vindicatio). Man nennt dasſelbe darum auch dominium nudum oder

---

verletzt werden, dem Eigenthümer ohne Zweifel zu, und nur in dieſem Sinne (des Verbrauchens) iſt es in der Definition des Eigenthums zu verſtehen. Cf. Johannes XXII. Cap. ad Conditorem. III. De verbor. signific. Extravag. tit. XIV.

[1] Vgl. Victor Cathrein S. J., Moralphiloſophie. Eine wiſſenſchaftliche Darlegung der ſittlichen, einſchließlich der rechtlichen Ordnung. Zweiter Band: Beſondere Moralphiloſophie (Freiburg 1891) S. 245. 3. Aufl., 1899, S. 308.

nuda proprietas, um ſeine Trennung von den Früchten der Sache anzudeuten. Gleichwohl iſt ein derartiges Eigenthum nicht frucht- und bedeutungslos, weil der Eigenthümer den Werth der Sache beherrſcht und dieſelbe veräußern kann. Das „Nutzeigenthum“ iſt das Recht, die Sache zu benutzen oder Früchte daraus zu ziehen. Man unterſcheidet hierbei alſo wiederum das Benutzungsrecht (usus, z. B. an einem Hauſe) und das Nutznießungs- oder Nießbrauchsrecht (usus fructus, z. B. an einem Acker). Das Benutzungsrecht befugt nur zum Gebrauch, nicht zur Fruchtziehung. Das Nießbrauchsrecht dagegen befugt zur Fruchtziehung in jeder Form, ſolange nur die Subſtanz der Sache erhalten bleibt[1]. Da ſowohl der Benutzer wie der Nutznießer die Subſtanz der Sache erhalten müſſen, kann von einem usus oder usus fructus Dingen gegenüber, welche durch den erſten Gebrauch verbraucht werden (quae primo usu consumuntur), keine Rede ſein. —

b) Eine fernere Unterſcheidung iſt die zwiſchen individuellem Eigenthum und Gemeineigenthum.

„Rechtsſubject“, d. i. Subject einer moraliſchen Befugniß, kann nur ein vernünftiges Weſen, eine „Perſon“ ſein. Nun aber unterſcheidet man zwiſchen „phyſiſcher“ und „moraliſcher“ Perſon. Erſtere iſt ein einzelner, individueller Menſch, während der Ausdruck „moraliſche“, „juriſtiſche“ oder „myſtiſche“ Perſon insbeſondere eine Geſamtheit mehrerer untereinander geſellſchaftlich verbundener Perſonen, die als Einheit gedacht werden, bedeutet. Individuelles Eigenthum, individuelles Privateigenthum iſt demnach ein ſolches, das einem einzelnen Menſchen, einem menſchlichen Individuum gehört. Gemeineigenthum, Geſamteigenthum, geſellſchaftliches Eigenthum dagegen iſt ein ſolches, das einer Gemeinſchaft, einer Geſellſchaft von Perſonen gehört, ſo zwar, daß die Geſamtheit der geſellſchaftlich verbundenen Perſonen als Subject des Eigenthumsrechtes gilt.

---

[1] Cf. *Schiffini* l. c. p. 130 sqq.

Vermöge des individuellen Eigenthums werden von der Herrſchaft über die Sache alle andern Perſonen ausgeſchloſſen, und der individuelle Privateigenthümer iſt der einzige Herr des Objectes. Vermöge des Gemeineigenthums werden alle nicht zur Gemeinſchaft gehörigen Perſonen vom Gebrauch der Sache ausgeſchloſſen, nicht aber die Geſellſchaftsglieder, die zuſammen, als Einheit gedacht, den „Herrn“ der Sache darſtellen und den Gebrauch der Sache gemeinſchaftlich regeln.

3. Von der ſoeben behandelten poſitiven Gemeinſchaft, dem geſellſchaftlichen Eigenthum, unterſcheidet ſich weſentlich die negative Gemeinſchaft.

Stellt die Mutter einen Korb voll Aepfel auf den Tiſch, damit die Kinder davon nehmen, ſo wird es niemanden einfallen, die Kinder im Verhältniß zu jenen Aepfeln als ein einziges Rechtsſubject, als eine moraliſche Perſon ſich vorzuſtellen, mit der rechtlichen Folge, daß die kleinen „Miteigenthümer“ nunmehr nur noch „geſamter Hand“ über die koſtbaren Früchte verfügen dürfen. Die communio, die hier beſteht, iſt auf ſeiten der Kinder lediglich eine Gemeinſamkeit oder Gleichzeitigkeit der Befugniß, d. h. jedes hat, wie das andere, die Erlaubniß, aus dem Korb zu nehmen. Auf ſeiten der Aepfel iſt es eine gewiſſe Gemeinſamkeit der Beſtimmung, d. h. die Mutter hat die Aepfel für „ihre Kinder“ hingeſtellt, ohne dem Peter gerade dieſen Apfel und dem Paul jenen Apfel anzuweiſen. Sie ſelbſt vollzieht die Theilung nicht, ſondern überläßt das den Kindern.

In ähnlicher Weiſe[1] verhält es ſich mit der ſogen. negativen Gemeinſchaft. Während bei dem geſellſchaftlichen Geſamteigenthum, der poſitiven Gütergemeinſchaft, ein wirkliches Eigenthumsrecht vorliegt, ſo zwar, daß die Geſamtheit der berechtigten Perſonen, als Einheit gedacht, Subject eines actuellen Eigenthumsrechtes iſt und darum auch nur als Geſamtheit über die gemeinſamen Sachen verfügt, bezeichnet die negative Gemeinſchaft lediglich den Zuſtand des Ungetheiltſeins des Objectes und läugnet das Beſtehen eines actuellen Eigenthumsrechtes, ſei es der Geſamtheit, ſei es der einzelnen Perſonen. Was hier „gemeinſchaftlich“ iſt, das iſt lediglich die Beſtimmung der Dinge für mehrere oder viele, andererſeits das Recht jener mehreren oder vielen, aus dem allgemeinen Vorrath zu ſchöpfen. Sie ſind dazu befugt, nicht in Kraft eines einzigen, der Geſamtheit als ſolcher zuſtehenden dinglichen Rechtes, ſondern jeder einzelne vermöge ſeines ihm zuſtehenden perſönlichen Rechtes.

---

[1] Selbſtverſtändlich darf der Vergleich nicht urgirt werden; es ſind auch Verſchiedenheiten vorhanden.

Man kann daher auch die ganze Bedeutung des Ausdruckes „negative Gemeinſchaft“ mit Schiffini[1] auf folgende zwei Punkte zurückführen:

Erſtens: Die Bezeichnung gibt zunächſt an, daß noch niemand das betreffende Gut oder die betreffenden Güter ſich angeeignet hat, dieſelben vielmehr vorderhand res nullius ſind.

Zweitens: Daß jeder aus den mehreren oder vielen Perſonen durch Beſitzergreifung oder vermöge eines andern gerechten Titels die Güter ſich aneignen könne.

Es beſteht ſomit die negative Gemeinſchaft, kurz geſagt, in der Fähigkeit oder der Befugniß, Eigenthum an Sachen zu erwerben, die als res nullius gelten. Sie iſt kein actuelles, wohl aber ein potentielles Eigenthum, während das Eigenthum an den in poſitiver Gemeinſchaft beſeſſenen Gütern ein wirkliches, actuelles Eigenthum darſtellt. Hieraus folgt dann noch ein höchſt wichtiger Unterſchied. Die Sache nämlich, die dem poſitiven Gemeineigenthum mehrerer unterworfen iſt, kann ohne Einwilligung der andern nicht Eigenthum eines einzelnen werden. Handelt es ſich dagegen um negativ gemeinſame Güter, ſo bedarf es einer derartigen Einwilligung keineswegs. —

---

[1] Disputationes philosophiae moralis II, 132.

Die tiefere Begründung des hier in Kürze entwickelten Eigenthumsbegriffes ergibt ſich aus den folgenden Erörterungen. Vorerſt jedoch wird die Prüfung der wichtigſten Anſichten über den Urſprung des Privateigenthums uns beſchäftigen müſſen.

2. Wie entſtand das Privateigenthum? Legal- und Vertragstheorie.

1. Die Auffaſſungen über den Urſprung des Privateigenthums als einer ſocialen Inſtitution gehen weit auseinander.

Die Legaltheorie.

Hobbes, der Lehrer König Karls II. von England, ſtellte in ſeinem Buche De cive die Behauptung auf, von Natur aus gehöre allen alles. Jeder habe daher die Befugniß, nach Belieben die materiellen Dinge in Beſitz zu nehmen, den andern zu entwinden, ſie zu verwenden, wie immer er wolle. Daher ſei der Kampf aller gegen alle der urſprünglichſte Zuſtand des Menſchengeſchlechtes. Aus Furcht, und um ſich in dieſem allgemeinen Kampf zu ſchützen, ſuchten die Menſchen Genoſſen auf, mit denen ſie ſich zur gemeinſamen Wehr verbanden. So entſtand der Staat. Der ſtaatlichen Gewalt aber lag es ob, durch poſitive Geſetze das Privateigenthum zu ſchaffen und das geſchaffene zu ſchützen.

Eine ähnliche Lehre trugen J. J. Rouſſeau, Bentham, Montesquieu, Jouillier und andere vor[1]. Sie wurde die

---

[1] Cf. *S. Schiffini* S. J., Disputationes philosophiae moralis II, 148 sqq. 154 sqq.

Theorie der franzöſiſchen Revolution. So ſagte Mirabeau in der conſtituirenden Verſammlung: „Das Eigenthum iſt erworben in Kraft der Geſetze; das Geſetz allein begründet dasſelbe.“ Desgleichen bekannte Tronchet, einer der Verfaſſer des Code Napoléon: „Nur den Geſetzen verdankt das Eigenthum ſeine Exiſtenz und ſeine Berechtigung.“ In ſeiner Erklärung der Menſchenrechte definirte Robespierre das Eigenthum als „das Recht eines jeden Bürgers, jenen Theil der Güter zu genießen, welcher ihm durch das Geſetz garantirt iſt“.

Auch heute noch wird dieſe ſogen. Legaltheorie, welche die Berechtigung des Privateigenthums lediglich aus dem poſitiven ſtaatlichen Geſetze herleiten will, von vielen verfochten. So müſſen zunächſt alle conſequenten Rechtspoſitiviſten ihr anhängen. Denn wenn es überhaupt kein Recht außer dem poſitiven Staatsgeſetze gibt, dann kann auch die Eigenthumsinſtitution eine andere Begründung nicht für ſich in Anſpruch nehmen.

In Deutſchland wurde und wird die Legaltheorie vertreten insbeſondere von J. H. Fichte, A. Trendelenburg, A. Wagner[1] und A. Samter[2]. —

Die Legaltheorie iſt unhaltbar aus folgenden Gründen[3]:

Erſtens: Es gehen ihre Vertreter von der irrthümlichen Vorausſetzung aus, daß es ein natürliches Recht nicht gebe. Wer das einmal angenommen hat, dem bleibt allerdings zur „rechtlichen“ Begründung des Privateigenthums lediglich das poſitive Geſetz übrig. Allein die Bezugnahme auf ein bloß hiſtoriſches, poſitives Recht nützt gar wenig, weil jedes ſtaatliche Geſetz nur dann Geltung für ſich in Anſpruch nehmen kann, wenn es eine naturrechtliche, dem poſitiven Rechte vorausgehende Verpflichtung gibt, dem menſchlichen, poſitiven Geſetze Gehorſam zu leiſten. Ohne dieſe naturrechtliche Verpflichtung, zu gehorchen, iſt das poſitive Geſetz nur eine thatſächliche Forderung der Gewalt. Bloße Gewalt aber wird auch wiederum durch Gewalt „rechtmäßig" überwunden. Principiell vermöchten daher von ihrem Standpunkte aus die Anhänger der Legaltheorie nichts dagegen einzuwenden, wenn dereinſt etwa eine ſocialiſtiſche Majorität in der Landesvertretung das Privateigenthum „geſetzlich" ebenſo wegdecretiren wollte, wie es „geſetzlich" eingeführt wurde[1].

---

[1] Vgl. Allgemeine oder theoretiſche Volkswirtſchaftslehre. Erſter Theil. Grundlegung (Leipzig und Heidelberg 1879) S. 518 ff.

[2] Das Eigenthum in ſeiner ſocialen Bedeutung (Jena 1879) S. 309 ff.

[3] Vgl. Cathrein, Moralphiloſophie II, 222 ff. 3. Aufl. S. 285. 287 f.

---

[1] Adolf Wagner meint freilich, eine Garantie für die Dauer des Privateigenthums „liege in der ſittlichen und intellectuellen, ſpeciell in der wirtſchaftlichen Bildung des Volkes, in der ſittlichen Zucht und Selbſtbeherrſchung aller ökonomiſchen Klaſſen und in einer richtig organiſirten, tüchtig fungirenden Volksvertretung neben einer guten Regierung. . . . Eine andere Garantie allen Rechtes und mithin auch des Eigenthumsrechtes als in der ſittlichen Zucht und in der Bildung des Volkes und in der möglichſt zweckmäßigen Organiſation der geſetzgebenden Gewalt gibt es nicht. Möglich bleibt ein Mißbrauch dieſer Gewalt freilich immer; aber daran ändert auch die ‚Begründung' des Eigenthums auf irgend eine andere Art als durch die Legaltheorie nichts" (Grundlegung S. 566 f.). Will Wagner die Legaltheorie vertheidigen, ſo verliert er principiell überhaupt das Recht, die Abſchaffung des Eigenthums unbedingt einen „Mißbrauch" zu nennen. Denn wenn der Staat das Eigenthum erſt ſchafft, wenn dieſes keinen andern Rechtsgrund hat als das poſitive Geſetz, ſo widerſpricht die Abſchaffung des Eigenthums weder der ſittlichen Zucht noch der Bildung des Volkes. Im Gegentheil kann der Staat für dieſes neue Geſetz ganz denſelben Gehorſam fordern wie für das erſte Geſetz, welches das Eigenthum begründete. — Auch die „Zweckmäßigkeit" würde keine Garantie bieten können; denn die Anſichten über „Zweckmäßigkeit" ſind ſehr getheilt und dem Wechſel unterworfen. Ueberdies „iſt es doch etwas anderes, ob das Volk der Regierung bloß ſagen kann: Du handelſt unzweckmäßig, oder aber:

Zweitens: Nicht wenig beirrte manche Vertreter der Legaltheorie wohl der Umſtand, daß ſie ſahen, wie für den einzelnen Menſchen concretes Eigenthum lediglich durch Vermittlung poſitiver Thatſachen, z. B. durch Erbſchaft, Vertrag, Schenkung u. dgl., erworben wird. Hieraus ſchloſſen ſie fälſchlich, daß auch die Eigenthumsinſtitution einer poſitiven, rein hiſtoriſchen Quelle entſtamme.

Allein mit einer ähnlichen Schlußfolgerung und Meinung könnten wir in tauſend andern Verhältniſſen die unſinnigſten Widerſprüche aufrechthalten[1]. So wäre z. B. die Unmündigkeit der Kinder rückſichtlich des Vaters eine bloß poſitive Einrichtung. Denn ohne eine ſolche iſt die Zeit, in welcher ſie aufhört, nicht genau und höchſtens der äußerſten Grenze nach beſtimmt. Poſitive Einrichtung wäre die Sprache, denn ohne eine wenigſtens ſtillſchweigende Uebereinkunft drückt der Schall keine Ideen aus u. ſ. w. Es iſt alſo, wie jedermann ſieht, ein Verſtoß gegen die Geſetze der Logik, wenn man aus dem Umſtande, daß eine Einrichtung ohne Hinzutreten poſitiven menſchlichen Eingreifens keine concrete Geſtalt gewinnen kann, den Schluß zieht, jene Einrichtung beruhe ganz und gar auf dem poſitiven Willen des Menſchen. Man unterſcheide vielmehr auch in unſerer Frage das Abstracte von dem Concreten, das Individuelle vom Allgemeinen, das Nothwendige von dem Zufälligen. So kann das Privateigenthum im allgemeinen, als geſellſchaftliche Inſtitution, ganz wohl etwas Nothwendiges, und dennoch zugleich ſeine concrete Geſtaltung, dieſe oder jene Form der Eigenthumsordnung, insbeſondere der Erwerb und Verluſt des Eigenthums an einer einzelnen Sache ſeitens einer

---

Du verletzeſt mein gutes Recht, du überſchreiteſt deine Gewalt, und folglich haſt du kein Recht, Gehorſam zu verlangen". Vgl. Cathrein, Moralphiloſophie II, 225 f. 3. Aufl. S. 288.

[1] Taparelli a. a. O. I, Nr. 404.

beſtimmten Perſon, etwas Zufälliges, Veränderliches, die Wirkung concreter Umſtände, hiſtoriſcher Thatſachen ſein.

Drittens: Es widerſpricht geradezu der Vernunft, daß durch ein obrigkeitliches Geſetz das Eigenthum zuerſt geſchaffen worden ſei.

Denn „der Menſch iſt älter als der Staat, und er beſaß das Recht auf Erhaltung ſeines körperlichen Daſeins, ehe es einen Staat gegeben“ [1]. Als die erſten Menſchen auf der Erde erſchienen, die erſten Familien begründet wurden, war der „Staat“ nicht bereits fertig da. Die einzelnen Menſchen und die Familien aber, welche thatſächlich vor dem Staate exiſtirten und logiſch [2] ſtets vor dem Staate gedacht werden müſſen, beſaßen ſchon von Gottes Gnaden das Recht, Eigenthum zu erwerben. Abgeſehen von jeder ſtaatlichen Gewährung, ergibt ſich ja bereits aus dem Rechte der Selbſterhaltung, der Vervollkommnung und Sicherung des körperlichen Daſeins, namentlich aus den Zwecken der Familie, wie wir ſpäter nachweiſen werden, die Nothwendigkeit und Berechtigung des Privateigenthums. Ebenſowenig wie nun der Staat dem Menſchen ſeinen Lebenszweck und ſeine Lebensberechtigung, ſeine individuelle und ſociale Natur verleiht, ebenſowenig kann er als Quelle derjenigen Rechte gelten, die mit jenem Lebenszwecke, mit jener individuellen und ſocialen Natur verknüpft und von ſelbſt gegeben ſind. —

---

[1] Encycl. „Rerum novarum“. Officielle Herderſche Ausgabe. S. 14 (15).

[2] Wenn wir ſagen, der einzelne gehe auch „logiſch“ dem Staate voraus, ſo ſoll damit nur behauptet werden, man könne ſich die Entſtehung, das Werden eines Staates nicht denken, ohne vorher Familien und Individuen gedacht zu haben. — Inſofern ich den Menſchen als durch ſeine Natur für die Geſellſchaft beſtimmt denke, geht das Ganze dem Theile voraus. So hat auch der Maler in erſter Linie die Abſicht, das Ganze des Bildes zu malen. In der Ausführung kommen jedoch zuerſt die Theile und dann das Ganze. Kein Menſch iſt ſich vollſtändig ſelbſt genügend, vielmehr auf die Geſellſchaft angewieſen, ſoll ihr als Theil angehören. Inſofern iſt denn auch in der Abſicht der Natur die Geſellſchaft früher wie der einzelne Menſch.

Man könnte vielleicht ſagen: Die Güter dieſer Erde ſind zur Erhaltung aller Menſchen beſtimmt. Sie gehören alſo der „Menſchheit". Nun aber erſcheint der Staat als der officielle Vertreter der Menſchheit. Alſo iſt es ſeine Aufgabe, die Vertheilung der Güter vorzunehmen, das Privateigenthum zu begründen.

Wir entgegnen: Der Ausdruck „Menſchheit" kann als Collectivbegriff oder als Gattungsbegriff verſtanden werden. Iſt nun aber der Staat der officielle Vertreter der menſchlichen Gattung? Hat er die Befugniß, das zu gewähren oder zu verſagen, über das zu verfügen, was dem Menſchen als Menſchen zukommt, inſofern derſelbe zur menſchlichen Gattung gehört? Das ſei ferne von uns! ſonſt könnte uns auch eines Tages rechtsgiltig befohlen werden, auf allen vieren zu kriechen. Der Menſch als Menſch, als Glied der Gattung, hat aber ſchon das Recht, Eigenthum ſelbſtändig zu erwerben, ohne daß er zur Erlangung desſelben der Vertretung des Staates bedürfte. — Faßt man jedoch den Ausdruck „Menſchheit" collectiv auf, verſteht man darunter alle Menſchen als Einheit, als ein einziges Rechtsſubject, ſo wäre zunächſt zu beweiſen, Gott habe die Welt allen Menſchen zuſammen als Collectiveigenthum übertragen. Schwerlich dürfte dieſer Beweis gelingen; allein ſelbſt wenn er gelänge, ſo wäre damit wenig geholfen. Iſt es ja doch niemals ein einziger Staat geweſen, der die ganze Menſchheit umfaßte. Mit welchem Rechte dürfte alſo der einzelne Staat ſich als „officiellen Vertreter der ganzen Menſchheit" aufſpielen, mit welchem Rechte die andern Staaten von ſeinen Gütern, von ſeinem Territorium ausſchließen? Müßte nicht in jener Vorausſetzung die ganze Menſchheit als ſolche die Vertheilung vornehmen, damit dieſelbe rechtsgiltig ſei? Und wäre wiederum nicht die Menſchheit jeden Augenblick berechtigt, das Eigenthum, das der einzelne Staat geſchaffen, zu beſeitigen, eine neue Eintheilung der Territorien u. ſ. w. zu vollziehen? —

Viertens: Die Legaltheorie widerſpricht endlich auch dem natürlichen Gerechtigkeitsgefühle. Oder wer wollte erſt auf ein Decret der Obrigkeit, auf ein Staatsgeſetz hin das Eigenthum an einer Statue, an einem Gemälde demjenigen zuſprechen, welcher jene Statue, jenes Gemälde verfertigt hat? Ohne an irgend welche poſitive Geſetzgebung zu denken, fällt der menſchliche Geiſt ſchon vorher ſein Urtheil über die Rechtlichkeit des Eigenthums, und jeder ehrbare Menſch würde es als eine Rechtsverletzung empfinden und verurtheilen, wollte das poſitive ſtaatliche Geſetz den erarbeiteten Lohn des Arbeiters nicht als deſſen Privateigenthum anerkennen[1]. Alſo vor jedem Staatsgeſetze hat die Gerechtigkeit im Geiſte und Gewiſſen das Privateigenthum bereits unter ihren Schutz genommen.

2. Eine andere irrthümliche Auffaſſung über den Urſprung des Privateigenthums enthält

die Vertragstheorie.

Dieſelbe wurde namentlich von Hugo Grotius[2] und Samuel Pufendorf[3] entwickelt. Ihr zufolge iſt das Eigenthum durch einen ſtillſchweigenden oder ausdrücklichen Vertrag urſprünglich eingeführt worden und hat in jenem Vertrage ſeinen eigentlichen Rechtsgrund.

Auch dieſe Theorie iſt unhaltbar.

---

[1] Cf. *Card. de Lugo,* De iustitia et iure d. 6, n. 4.

[2] De iure belli et pacis II, c. 2, § 2, n. 5.

[3] Ius naturae et gentium l. 4, c. 14.

Zunächſt fehlt jeder poſitive Anhaltspunkt, jeder hiſtoriſche Nachweis für die Thatſächlichkeit jenes Vertrages. —

Ferner wäre ein ſolcher Vertrag nur dann wirklich nothwendig geweſen, wenn urſprünglich eine poſitive Gütergemeinſchaft beſtanden hätte, wie ſie in der That Hugo Grotius annimmt. Allein von einer poſitiven Gütergemeinſchaft der geſamten Menſchheit an der ganzen Erde weiß die Geſchichte nichts. Ebenſowenig läßt ſich die poſitive Gemeinſchaft durch Vernunftſchlüſſe beweiſen. Aus der natürlichen Beſtimmung aller irdiſchen Güter, den Bedürfniſſen der „Menſchheit“ zu dienen, folgt nur, daß jeder Menſch das Recht haben muß, Eigenthum zu erwerben, nicht aber, daß die Menſchheit urſprünglich ein actuelles Collectiveigenthum an der Erde gehabt habe. —

Pufendorf nahm zwar nur eine urſprüngliche negative Gütergemeinſchaft an. Da aber von Natur aus niemand ein beſtimmtes Object angewieſen erhalte, ſo glaubte er, daß auch niemand etwas als ſein ausſchließliches Eigenthum behandeln könne ohne die Einwilligung, bezw. den Verzicht der übrigen Menſchen auf eben jenes Object. Das würde richtig ſein, wenn jenes urſprüngliche Recht des Menſchen gegenüber den materiellen Gütern ein dingliches Recht wäre. Allein das Recht, welches der Menſch von Natur aus hat, iſt kein dingliches, von der Natur unmittelbar verliehenes und vom Menſchen unmittelbar erworbenes Recht an irgend einer concreten einzelnen Sache, oder an der Geſamtheit aller Sachen. Vielmehr erſcheint es als eine lediglich perſönliche Befugniß, aus dem allgemeinen und negativ gemeinſamen Güterſchatze ſich anzueignen, zu erwerben, weſſen er zur Erhaltung und Vervollkommnung ſeines Lebens bedarf.

Das Einzelding kann ſeiner Natur nach nicht zugleich den Bedürfniſſen aller dienen. Darum iſt auch die Annahme widerſinnig, die Natur habe allen Menſchen zugleich auf jede ein=

zelne Sache ein unbedingtes Recht gegeben. Abſolut iſt nur das Recht auf die nothwendigen Erhaltungsmittel im allgemeinen, hypothetiſch aber das Recht auf Erwerb der einzelnen concreten Güter. Es beſteht nämlich — abgeſehen vom Falle der äußerſten Noth — allein unter der Vorausſetzung, daß jene Güter noch nicht von jemand rechtmäßig in Beſitz genommen ſind. Darum bedarf es auch bei der Beſitznahme einer „herrenloſen“ Sache durchaus nicht einer Einwilligung der andern Menſchen, weil bis zum Augenblicke der Beſitznahme niemand an dieſer einzelnen beſtimmten Sache ein erworbenes Recht geltend machen kann.

Nach der von uns beſtrittenen Lehre könnte endlich das Privateigenthum an irgend einer Sache nur unter der Vorausſetzung rechtsgiltig begründet werden, daß alle Menſchen Verzicht leiſten auf das Anrecht, welches ihnen von Natur aus an der betreffenden einzelnen Sache zuſteht. Nun iſt aber die Erfüllung einer ſolchen Bedingung abſolut unmöglich. Stets werden neue Menſchen geboren. Niemand aber fällt es ein, dieſe um Erlaubniß zu fragen, das bisherige Eigenthum auch fürderhin beſitzen zu dürfen. Man ſage nicht: die ſpätern Geſchlechter ſeien als „Rechtsnachfolger“ der frühern an deren Verzicht gebunden. Es handelt ſich hier eben gar nicht um die Nachfolge in ein fremdes Recht, um eine wirkliche Rechtsnachfolge, ſondern um ein Recht, das mit der menſchlichen Natur verbunden iſt, darum überall ſich findet, wo die menſchliche Natur vorhanden, um ein Recht, das mit jedem Menſchen von neuem geboren wird. Hat daher die urſprüngliche Einweiſung des Menſchengeſchlechtes in den Beſitz dieſer Erde in der That den Sinn und die Bedeutung, daß jedem einzelnen Menſchen ein wirklicher Rechtsanſpruch bezüglich jeder einzelnen Sache zuſteht, ein Rechtsanſpruch, der nur durch Verzichtleiſtung behoben wird, ſo vermag man ſich auch der Schlußfolgerung nicht zu entziehen, daß durch den Willen jedes neugeborenen Menſchen die Fortdauer des urſprünglichen Vertrages beſtritten werden kann. —

Es war daher ein thörichtes Unternehmen, wenn man vermittelſt der Vertragstheorie dem Privateigenthum eine ſolidere Grundlage zu geben verſuchte. Ein Vertrag, von deſſen Exiſtenz ſich niemand überzeugen kann, von dem jede Spur fehlt, ein Vertrag, den unſere Vernunft als völlig überflüſſig bezeichnet, ein Vertrag, der, ſelbſt wenn er beſtanden hätte, von den gleichberechtigten Nachkommen der Urmenſchen wieder umgeſtoßen werden kann, — ein ſolcher Vertrag bietet in der That nur eine äußerſt ſchwache Unterlage für das beſtehende Privateigenthum, oder vielmehr er ſtellt deſſen Berechtigung und Fortdauer jeden Augenblick wieder in Frage. Die Anhänger der Vertragstheorie haben das wohl ſelbſt gefühlt und darum ſchließlich die Zuſtimmung zu dem uralten Contracte als eine durch die Weltordnung geforderte natürliche Socialpflicht hingeſtellt. Wenn aber die Weltordnung oder vielmehr die geſellſchaftliche Ordnung die Anerkennung des Privateigenthums fordert, ſo iſt der angebliche Vertrag erſt recht als überflüſſig und gänzlich bedeutungslos erwieſen [1]. —

3. Der Urſprung des Eigenthums nach der darwiniſtiſch-ſocialiſtiſchen Evolutionstheorie.

1. Man hat nicht mit Unrecht eine neuzeitliche Errungenſchaft darin erblickt, daß die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſich mit beſonderer Sorgfalt der Erkenntniß des Werdens der Dinge zugewandt. Allein es iſt zu befürchten, daß die ein=

---

[1] Vgl. Die ſociale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria=Laach" I. Bd., 1. Heft: Theodor Meyer S. J., Die Arbeiterfrage und die chriſtlich=ethiſchen Socialprincipien (3. Aufl., Freiburg 1895) S. 101.

ſeitige Uebertreibung dieſes Strebens, die nicht ſelten zur Preisgabe der richtigen Erkenntniß des Seins geführt, größeren Schaden anrichtete, als das genetiſche Verſtehen Vortheil zu bieten vermochte. So beſchäftigt man ſich in der modernen Philoſophie kaum mehr mit dem Aufſuchen der Wahrheit, ſondern ausſchließlich oder wenigſtens vorwiegend mit der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme. Die Jurisprudenz wird beherrſcht von dem Poſitivismus des Rechtes, die Nationalökonomie zum Theil von einem einſeitigen Hiſtorismus. In der Naturwiſſenſchaft ſpielte der Darwinismus ſeine Rolle, und der wiſſenſchaftliche Socialismus hofft noch immer das Heil von der „naturnothwendigen Entwicklung“ des Socialkörpers. Er glaubt ſo recht auf der Höhe der heutigen Wiſſenſchaft zu ſtehen, wenn er ſich zu dem Satze verſteigt, daß nichts abſolut und dauernd, alles nur relativ und tranſitoriſch ſei. Insbeſondere erſcheint ihm das Privateigenthum lediglich als eine hiſtoriſche Etappe, eine „hiſtoriſche Kategorie“ (Laſſalle), eine Entwicklungsſtufe, die geworden iſt, um im Laufe der Zeit vor den neuen Geſtaltungen der fortſchreitenden Entwicklung zu verſchwinden. —

Es hat den begeiſterten Anhängern des Entwicklungsgedankens nicht genügt, die Evolution des Menſchengeſchlechtes vom geſchichtlichen Standpunkte aus zu ergründen. Man ging weiter und erfand die ſogen. „prähiſtoriſche“ Wiſſenſchaft[1]. Ohne Bedenken wird zugeſtanden, daß auf der Urgeſchichte der Menſchheit, den erſten Zeiten der Völkerbildung, ein Schleier lagere, den die gelehrte Forſchung hie und da etwas zu lüften, nicht aber zu entfernen vermöge. Doch was ſchadet's? Je dichter der Schleier, um ſo kühner die prähiſtoriſche Wiſſenſchaft, um ſo freier die Bahn für das fröhliche Spiel einer üppigen Phantaſie. Wohlan, machen wir einen Spaziergang durch die lieblichen Auen jenes weiten Forſchungsgebietes in Begleitung eines Vertreters des extremen Evolutionismus[1]. Wir werden dann vielleicht die hiſtoriſche Wiſſenſchaft beglückwünſchen können, daß ſie ſich „ſeit dem Anfang der ſechziger Jahre“ dem „Einfluſſe der fünf Bücher Moſis“ zu entziehen verſtand[2]. Ein ganz neues und glänzend helles Licht verbreitet ſich ja ſeit jener Zeit über den Urſprung der Familie und in Verbindung damit des Eigenthums. —

---

[1] Männer wie Lubbock, Tylor, Morgan, v. Hellwald, Lippert u. a. gehören hierher. Vgl. v. Hellwald-Bär, Der vorgeſchichtliche Menſch. 2. Aufl., Leipzig 1880. — K. v. Scherzer, Die Anfänge menſchlicher Induſtrie. Berlin 1883. — N. Joly, Der Menſch vor der Zeit der Metalle. Leipzig 1880. — Vgl. auch W. Schneider, Die Naturvölker (Paderborn 1885) S. 413 ff., wo der extreme Evolutionismus ſeine Widerlegung findet.

2. Das culturhiſtoriſche Schema, welches z. B. Friedrich Engels im Anſchluß an Lewis Morgan aufſtellt, läßt den Menſchen durch die Periode der Wildheit und dann der Barbarei zu derjenigen der Civiliſation gelangen, wobei die Wildheit und Barbarei wiederum in je eine Unter-, Mittel- und Oberſtufe zerfallen. Innerhalb dieſes Rahmens entwickeln ſich Familie, Staat, Eigenthum.

In den „waldurſprünglichen“ Verhältniſſen der unterſten Stufe der Wildheit herrſchte im Geſchlechtsleben abſolute Promiscuität. Dann folgte die Blutsverwandtſchaftsfamilie, Geſchlechtsverkehr zwiſchen Brüdern und Schweſtern, Couſinen und Vettern, aber nicht mehr zwiſchen Eltern und Kindern. Die Geſchichte freilich weiß nichts davon; allein Morgan glaubt aus dem verwandtſchaftlichen Syſtem, wie es auf Hawai und in Polyneſien ſich finden ſoll, auf eine ehemalige Exiſtenz jener Familienform ſchließen zu dürfen.

---

[1] Gerade ihre extremſte Form läßt die der herrſchenden evolutioniſtiſchen Theorie überhaupt eigenthümlichen Fehler am klarſten hervortreten.

[2] Friedrich Engels, Der Urſprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates (7. Aufl., Stuttgart 1898) S. xi. 1 ff. 9 ff.

In der zweiten Form der Familie bleibt der Geſchlechtsverkehr der Geſchwiſter ausgeſchloſſen. Es iſt die Gruppenehe (hawaiſch: Punalua = Genoſſe), wobei die Schweſtern zwar gemeinſame Männer und die Brüder gemeinſame Frauen haben, aber zwiſchen Brüdern und Schweſtern keine Blutvermiſchung ſtattfindet. Für die Exiſtenz dieſer Familienform beruft ſich Morgan auf die Organiſation der Verwandtſchaft, wie ſie in Amerika ſich gefunden. Auf Hawai ſoll die Punaluafamilie ſich ſogar direkt nachweiſen laſſen. Engels glaubt auch in dem ſogen. ius primae noctis eine Erinnerung an die Gruppenehe u. ſ. w. finden zu können.

Während der Periode der Wildheit, als Promiscuität, Blutsverwandten- und Gruppenfamilie herrſchten, galt das Mutterrecht, das Matriarchat[1]. Nach der Mutter regelte ſich die Abſtammung, denn der Vater war ungewiß. Die Mutter ſtand daher auch als Haupt der Familie vor, ebenſo dem Geſchlechte, der gens; dieſe war ein größerer Kreis von Blutsverwandten weiblicher Linie. Aus jenen matriarchalen Geſchlechtern ſetzt ſich die Urgeſellſchaft zuſammen. Innig verbunden mit dem geſchlechtlichen Communismus war der Communismus auf wirtſchaftlichem Gebiete innerhalb der Familie und des Geſchlechtes. Die Wirtſchaft war Hauswirtſchaft. Die communiſtiſche Hauswirtſchaft und die Weiberherrſchaft im Hauſe ſind nach Engels identiſch.

---

[1] Engels (Urſprung der Familie u. ſ. w. S. XI f.) datirt „die Geſchichte der Familie" vom Erſcheinen von Bachofens „Mutterrecht", alſo von 1861: „Hier ſtellt der Verfaſſer (Bachofen) die folgenden Behauptungen auf: 1. daß die Menſchen im Anfange in ſchrankenloſem Geſchlechtsverkehr gelebt, den er, mit einem ſchiefen Ausdruck, als Hetärismus bezeichnet; 2. daß ein ſolcher Verkehr jede ſichere Vaterſchaft ausſchließt, daß daher die Abſtammung nur in der weiblichen Linie — nach Mutterrecht — gerechnet werden konnte, und daß dies urſprünglich bei allen Völkern des Alterthums der Fall war; 3. daß infolge hiervon den Frauen, als den Müttern, den einzig ſicher bekannten Eltern der jüngern Generation, ein hoher Grad von Achtung und Anſehen gezollt wurde, der ſich nach Bachofens Vorſtellung zu einer vollſtändigen Weiberherrſchaft (Gynaikokratie) ſteigerte; 4. daß der Uebergang zur Einzelehe, wo die Frau einem Mann ausſchließlich gehörte, eine Verletzung eines uralten Religionsgebots in ſich ſchloß (d. h. thatſächlich eine Verletzung des altherkömmlichen Anrechts der übrigen Männer auf dieſelbe Frau), eine Verletzung, die gebüßt oder deren Duldung erkauft werden mußte durch eine zeitlich beſchränkte Preisgebung der Frau."

War die Gruppenehe die charakteriſtiſche Familienform in der Periode der Wildheit, ſo iſt die ſyndasmiſche oder Paarungsfamilie der Barbarei eigenthümlich. Sie beginnt ſchon an der Grenze zwiſchen Wildheit und Barbarei oder auf der Unterſtufe der Barbarei. Der Mann kauft oder raubt ſein Weib. Die Verbindung dauert, ſolange es dem Paare gefällt. Ein neues Element wurde durch die Paarungsehe in die Familie eingeführt. Neben die leibliche Mutter hatte ſie den beglaubigten leiblichen Vater geſtellt, der nun auch als Eigenthümer der Arbeitsmittel, der Herden und ſpäter der Sklaven galt. In dem Verhältniß, wie die Reichthümer ſich mehrten, wuchs die Macht des Vaters in der Familie und deſſen Verlangen, die eigenen Kinder nicht in die Gens der Mutter gelangen zu laſſen, ſie vielmehr mit ihrer Arbeitskraft zu ſich hinüberzuziehen, aber demgemäß auch die hergebrachte Erbfolge zu ändern. Nach Mutterrecht, alſo ſolange die Abſtammung nur in weiblicher Linie gerechnet wurde, und nach dem urſprünglichen Erbgebrauch in der Gens, erbten anfänglich die Gentilverwandten von ihren verſtorbenen Gentilgenoſſen. Das Vermögen mußte in der Gens bleiben. Die Kinder des verſtorbenen Mannes aber gehörten nicht ſeiner Gens an, ſondern der ihrer eigenen Mutter; ſie erbten anfangs mit den übrigen Blutsverwandten der Mutter, ſpäter vielleicht in erſter Linie, von dieſer; aber von ihrem Vater konnten ſie nicht erben, weil ſie nicht zu ſeiner Gens gehörten, ſein Vermögen aber dieſer bleiben mußte. Das alles wurde jetzt anders.

Der Umſturz des Mutterrechts aber war gleichbedeutend mit der weltgeſchichtlichen Niederlage des weiblichen Geſchlechtes. Der Mann ergriff das Steuer im Hauſe, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin ſeiner Luſt und bloßes Werkzeug der Kindererzeugung. Die erſte Wirkung der nun begründeten Alleinherrſchaft der Männer zeigt ſich in der jetzt auftauchenden Zwiſchenform: der patriarchaliſchen Familie. Was ſie hauptſächlich bezeichnet, iſt nicht ſo ſehr die Vielweiberei, als vielmehr die Organiſation einer Anzahl freier und unfreier Perſonen zu einer Familie unter der väterlichen Gewalt des Familienhauptes. In der ſemitiſchen Familie lebt dies Familienhaupt in Vielweiberei, die Unfreien haben Weib und Kinder, und der Zweck der ganzen Organiſation iſt die Wartung von Herden auf einem abgegrenzten Gebiet. Das Weſentliche iſt die Einverleibung von Unfreien in die Familie und die väterliche Gewalt; vollendeter Typus dieſer Familienform iſt die römiſche Familie. Als wirtſchaftliche Einheit erſcheint auf dieſer Stufe nicht die Einzelfamilie im modernen Sinne, ſondern die „Hausgenoſſenſchaft“, die aus mehreren Generationen, bezw. Einzelfamilien beſteht. Die patriarchaliſche Hausgenoſſenſchaft mit gemeinſamem Grundbeſitz und gemeinſamer Bebauung hat bei den Culturvölkern und manchen andern Völkern der alten Welt eine wichtige Uebergangsrolle geſpielt zwiſchen der mutterrechtlichen und der ſpätern Einzelfamilie. Auch war ſie die Uebergangsſtufe, aus der ſich die Dorf- oder Markgemeinde mit Einzelbebauung und erſt periodiſcher, dann endgiltiger Auftheilung von Acker- und Wieſenland entwickelt hat.

Die monogame Familie endlich entſteht aus der Paarungsfamilie, im Grenzzeitalter zwiſchen der mittlern und obern Stufe der Barbarei; ihr definitiver Sieg iſt eines der Kennzeichen der beginnenden Civiliſation. Sie iſt gegründet auf die Herrſchaft des Mannes, mit dem ausdrücklichen Zweck der Erzeugung von Kindern mit unbeſtrittener Vaterſchaft; und dieſe Vaterſchaft wird erfordert, weil jene Kinder dereinſt als Leibeserben in das väterliche Vermögen eintreten ſollen. Sie unterſcheidet ſich von der Paarungsehe durch weit größere Feſtigkeit des Ehebandes, das nun nicht mehr nach beiderſeitigem Gefallen lösbar iſt. Es iſt jetzt in der Regel nur noch der Mann, der es löſen und ſeine Frau verſtoßen kann. Für den Mann beſteht das Recht der ehelichen Untreue und wird mit ſteigender geſellſchaftlicher Entwicklung immer mehr ausgeübt. Die untreue Frau dagegen wird ſtrenger beſtraft, als je vorher. Die Monogamie iſt die erſte Familienform, die nicht auf natürliche, ſondern auf ökonomiſche Bedingungen gegründet war, nämlich auf den Sieg des Privateigenthums über das urſprüngliche naturwüchſige Gemeineigenthum. Monogamie und Grundeigenthum bilden nach Engels wie nach Fourier die Hauptkennzeichen der Civiliſation; und auch darin ſtimmt Engels Fourier bei, daß er ſie einen Krieg des Reichen gegen den Armen nennt. —

3. Faſſen wir ſpeciell die wirtſchaftliche Entwicklung und die Eigenthumsbildung nach der Auffaſſung der darwiniſtiſch-ſocialiſtiſchen Theorie etwas genauer ins Auge, ſo vernehmen wir, daß unſere Urahnen in den tropiſchen und ſubtropiſchen Wäldern — der Wiege des Menſchengeſchlechtes — auf Bäumen gelebt, von Früchten, Nüſſen, Wurzeln ſich genährt und die reichlich bemeſſene freie Zeit zur Ausbildung artikulirter Laute — der Sprache — verwendet haben. Kaum noch erhob ſich damals der Menſch über das höchſt entwickelte

Thier. Von einer productiven Thätigkeit insbeſondere war keine Rede. Unſere Vorfahren occupirten in der äußern, ſie umgebenden Natur, was immer ſie Brauchbares zur Befriedigung ihrer Bedürfniſſe fanden; genau ſo, wie die Thiere es heute noch machen. Allmählich trat dann die „Differenzirung“ ein. Der Menſch fing an, von der Beſtie ſich zu unterſcheiden. Während die Thierwelt in ihrer Bedürfnißbefriedigung keine Entwicklung zu höherer Art erlebte, ward der glücklichere Bruder nach und nach aus einem Sklaven der Natur zum Herrn derſelben.

Wir können hierbei mehrere Perioden unterſcheiden.

Innerhalb der älteſten Wirtſchaftsſtufe durchſtreiften unſere Ahnen als Jäger die Wälder oder ſuchten als Fiſcher am Ufer der Flüſſe, an der Küſte des Meeres ihre ſpärliche Nahrung. Privateigenthum gab es keines, außer an den Genußmitteln, die den augenblicklichen Bedarf ſtillen ſollten, wohl auch an den rohen Werkzeugen, an Keule und Speer, hernach an Bogen und Pfeil. Da Jagd und Fiſchfang keine dauernd ſichern Nahrungsquellen bieten, ſo kam auf dieſer Stufe, welcher heute noch die Auſtralier und Polyneſier angehören, die Menſchenfreſſerei nicht ſelten in Brauch.

Insbeſondere der öſtliche Continent beſaß zahlreiche zur Zähmung taugliche Thiere. Kein Wunder alſo, wenn gerade dort, in den Grasebenen des Euphrat und Tigris, des Oxus und Jaxartes, des Don und Dniepr die erſte Herdenbildung ſtattfand. Mit der Zähmung des Viehes aber beginnt die Nothwendigkeit, immer neue Weideplätze aufzuſuchen, das Nomadenleben der Hirtenvölker. Ein Eigenthum an Grund und Boden konnte hierbei noch nicht zur Entſtehung gelangen. Nur bewegliche Dinge, insbeſondere die Herden, bildeten den vornehmlichſten Gegenſtand des Privateigenthums auf dieſer Stufe.

Die Lebensbedingungen des Hirtenvolkes ſind jedenfalls beſſere als die des Jäger- und Fiſchervolkes. Eine Rückkehr aus den grastragenden Stromebenen in die alten Waldgebiete war deshalb ausgeſchloſſen. Aber die Bevölkerung vermehrte ſich. Die freien Triften reichten bald nicht mehr aus für alle. Man zog nach Norden und Weſten, und da der weniger günſtige Boden eine ausreichende Nahrung für die Herden nicht gewährte, ſo ſchritt man zum Getreidebau. Aus dem Futterbedürfniß des Viehes entſtand ſomit urſprünglich die Production von Naturerzeugniſſen durch menſchliche Arbeit. Weil außer dem Fleiſch der Thiere nun auch das Brod zur Verfügung ſtand, verſchwand nach und nach die Menſchenfreſſerei. Die Nomaden und Hirten ſind ſeßhafte Ackerbauvölker geworden.

Das war der Zeitpunkt, von dem an das Eigenthum an Grund und Boden ſich allmählich entwickelte. Vorab nahm der ganze Stamm als ſolcher ein Gebiet für ſich in Beſitz. Aus dem Collectiveigenthum des Stammes, der Gens, der Hausgemeinſchaft aber bildete ſich allmählich das Privateigenthum der einzelnen Familien und Perſonen am Acker.

4. Würde die Sicherheit, mit welcher dieſe ſogen. „feſten“ Ergebniſſe der prähiſtoriſchen Wiſſenſchaft vorgetragen werden, einen Beweis für ihre Zuverläſſigkeit bilden, ſo wäre jeder Verſuch einer Prüfung derſelben unerträgliche Anmaßung. Wer aber ein wenig kritiſch veranlagt iſt und bei jeder Behauptung nach dem Grunde und Beweiſe zu fragen gewohnt iſt, der wird wohl auch vor der prähiſtoriſchen Wiſſenſchaft nicht ohne weiteres die Segel ſtreichen wollen.

Ueberblickt man die Geſchichte der Menſchheit, ſo ſpringt ohne Zweifel ſofort die Thatſache einer aufſteigenden Entwicklung in die Augen. Nicht jedes einzelne Volk hat höhere Culturſtufen erſtiegen. Manches iſt ſogar zurückgeſunken und im Elend verkommen. Aber im allgemeinen zeigt ſich ein ſtetiger Fortſchritt, deſſen Träger bald dieſe bald jene Nation iſt. So weit ſtimmen wir auch mit der prähiſtoriſchen Evolutionstheorie überein. Was uns von derſelben trennt, das ſind folgende Punkte:

Einmal: der eigenartige Ausgangspunkt, den ſie der Entwicklung geben möchte;

ſodann: die willkürliche Verallgemeinerung ihres Entwicklungsſchemas. —

Die Evolutionstheorie rühmt ſich, frei von allen „metaphyſiſchen Vorausſetzungen“ die Entwicklung der Menſchheit allein auf Grund der poſitiven und exacten Wiſſenſchaften feſtgeſtellt zu haben. Aber wo ſind denn die poſitiven Anhaltspunkte für jene Lehre? Wo ſind die Urkunden, aus denen die gefeierten Vertreter des abſoluten Evolutionismus geſchöpft haben? Den directen, hiſtoriſchen Nachweis für ihre Behauptungen zu liefern, — darauf müſſen ſie von vornherein verzichten. So geſteht Friedrich Engels: „Von allen Völkern, die innerhalb der geſchichtlichen Periode bekannt geworden, gehörte kein einziges mehr dieſem Urzuſtand an. So lange Jahrtauſende er auch gedauert haben mag, ſo wenig können wir ihn aus directen Zeugniſſen beweiſen; aber die Abſtammung des Menſchen aus dem Thierreich einmal zugegeben, wird die Annahme dieſes Ueberganges unumgänglich.“ [1] Alſo bloß um eine Schlußfolgerung aus einer Hypotheſe handelt es ſich, — aus einer Hypotheſe, die heute bereits von den bedeutendſten Naturforſchern verlaſſen iſt! Da die Vertreter der prähiſtoriſchen Evolution ihrerſeits für jene „Vorausſetzung“ einen neuen Beweis nicht liefern, vielmehr ſich lediglich auf darwiniſtiſche Naturforſcher berufen, ſo verzichten auch wir auf eine Widerlegung der Hypotheſe. Wer eine ſolche wünſcht, findet dieſelbe bei zahlreichen antidarwiniſtiſchen Naturforſchern und Philoſophen [2].

---

[1] Engels a. a. O. S. 2.

[2] Vgl. z. B. Tilm. Peſch, Die großen Welträthſel II (2. Aufl., Freiburg 1892), 216 ff.

Doch ſehen wir uns einmal die andern „indirecten“ Beweiſe, mit denen die prähiſtoriſche Wiſſenſchaft ihre Entwicklungstheorie zu begründen verſucht, etwas genauer an.

Der extremen Evolutionshypotheſe zufolge hat der oben geſchilderte Bildungsproceß bei den verſchiedenen Raſſen und Völkern nicht überall zu demſelben Grade der Entwicklung geführt. Ein Theil der Völker kommt in den Jahrtauſenden ſeiner Geſchichte nicht über die niedrigſten Grade der wirtſchaftlichen Exiſtenz hinaus. Sie bleiben „Naturvölker“. Andere ſteigen allmählich von Stufe zu Stufe aus einem der thieriſchen Bedürfnißbefriedigung gleichen Zuſtande empor, bis ſie jene Höhe der materiellen Production und des feinern Genußlebens erreicht haben, auf welcher wir die heutigen Culturvölker erblicken. Wollen wir alſo die niedrigern Entwicklungsſtufen kennen lernen, ſo brauchen wir nur die heute noch zum Theil vorhandenen „Naturvölker“ untereinander und mit den Culturvölkern zu vergleichen. Es iſt ſomit die ſogen. vergleichende Geſchichtsmethode, welche angeblich die Beweiſe dafür liefert, daß die Menſchheit aus einem urſprünglich thierähnlichen Zuſtande, aus der Wildheit und Barbarei, ſich zur Civiliſation emporgerungen habe.

Wir werden hier gar nicht dabei verweilen, wie die Vertreter der abſoluten Evolutionstheorie, um „Naturvölker“ aufzutreiben, ſich vergebens abmühen, einem Theil der heutigen Bewohner Südaſiens, Oſtafrikas und Auſtraliens halbthieriſche Wildheit anzudichten. Gelehrte Forſchungen[1] haben jene leichtfertigen Behauptungen längſt ſchon ins rechte Licht geſtellt. Wir möchten aber wenigſtens erfahren, woher denn die

---

[1] Vgl. z. B. Peſchel, Völkerkunde (2. Aufl., Leipzig 1875) S. 137 ff. — Vgl. E. Baumſtark, Die Volkswirtſchaft nach Menſchenraſſen, Volksſtämmen und Völkern (in Hildebrands Jahrbüchern V, 81 ff.). — Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker. 6 Theile. Leipzig 1859—1872.

Evolutioniſten vernommen haben, daß die Auſtralneger, die Polyneſier u. ſ. w. wirkliche „Naturvölker“ ſind, daß thatſächlich ihre Verhältniſſe den wahren und allgemeinen Urzuſtand der Menſchheit darſtellen? Auf dieſe Frage wird die evolutioniſtiſche Wiſſenſchaft wohl von neuem ihr Sprüchlein ſagen: „Die Abſtammung des Menſchen aus dem Thierreich einmal zugegeben, wird die Annahme dieſes Ueberganges“ von den niedern Stufen der Naturvölker zu den höhern der Culturvölker unumgänglich[1]. Nun, das iſt die Logik „wiſſenſchaftlicher“ Voltigeurs. Directe Zeugniſſe für eine willkürliche „Annahme“ beſitzt man nicht, und die indirecten Beweiſe ſtützen ſich wiederum auf eine „Annahme“, auf eine gänzlich unerwieſene, wiſſenſchaftlich abſolut unhaltbare „Hypotheſe“.

Aber legen wir der vergleichenden Methode nicht allzuwenig Gewicht bei? Hat doch Freeman in ſeinem Buche Comparative Politics die Erfindung dieſer Methode als ein ſo bedeutendes Ergebniß geprieſen, daß ſie hinreiche, um unſer Jahrhundert einen der großen Wendepunkte in der Geſchichte der Menſchheit zu nennen. Ohne Zweifel verdankt die Wiſſenſchaft, ſpeciell die Sprachforſchung, der comparativen Methode gar manche Erkenntniß, die auf anderem Wege nicht zu erlangen geweſen wäre. So hat man vermittelſt Vergleichung die Verwandtſchaft der verſchiedenen Völkerſtämme feſtgeſtellt: „Die Lautſymbole, welche gegebene Gegenſtände bezeichnen,“ ſagt Starcke[2], „ſind faſt ganz willkürlich gewählt worden, und es iſt daher unwahrſcheinlich, daß jemals zwei verſchiedene Völker dasſelbe Symbol für denſelben Gegenſtand gebildet haben. Wo daher eine ſolche Uebereinſtimmung ſtattfindet, darf man mit faſt untrüglicher Sicherheit ſchließen, daß entweder das eine Volk das Wort von dem andern erborgt, oder daß es beiden von ein und demſelben Stammvolk überkommen iſt. Fortgeſetzte Analyſe kann ſomit den Wortvorrath eines ſolchen Stammvolkes feſtſtellen. Durch den Wortvorrath lernt man aber, welche Vorſtellungen dem Volke zugänglich ſind, d. h. man lernt ſeinen Culturzuſtand kennen." Ganz richtig! Hier hat die Vergleichung erfaßbare Objecte, hier geht die Beweisführung von ſicherer Grundlage aus![1] Keineswegs aber iſt das Gleiche der Fall da, wo die darwiniſtiſch-ſocialiſtiſche Evolutionstheorie uns mit den Urzuſtänden der ganzen Menſchheit, ſpeciell mit der Urentwicklung der Familie, bezw. des Eigenthums, bekannt machen will. Da ſchließt man kühn von den Verhältniſſen des einen oder andern oder auch mehrerer für die Forſchung erreichbarer Stämme auf die Urverhältniſſe des Menſchengeſchlechtes, obwohl für einen ſolchen Induktionsſchluß jedes ausreichende Fundament fehlt, und die Verſchiedenheit der Culturentwicklung der Völker und Stämme eine hiſtoriſch evidente Thatſache iſt. Wäre die Entwicklung eine „naturnothwendige", ſelbſt dann dürfte man nur ſchließen, daß unter denſelben Bedingungen die gleichen Erſcheinungen zu Tage getreten ſein müſſen. Wer beweiſt uns aber, daß der eine Stamm in der Urzeit unter den gleichen äußern Verhältniſſen gelebt habe wie der andere und wie die heutigen ſogen. Naturvölker? Dazu kommt dann noch, daß die Annahme einer „naturnothwendigen" Entwicklung durch tauſend Thatſachen der Geſchichte widerlegt, die geſchichtliche wie philoſophiſche Unmöglichkeit eines einheitlichen Entwicklungsſchemas ſonnenklar erwieſen iſt. Das gibt auch Starcke[2] inſofern zu, als er „nur ſehr bedingterweiſe“ der Annahme beipflichten will, die Anfangszuſtände ſeien bei allen Stämmen ſo ziemlich gleichartig geweſen, und die Entwicklung habe allgemein die nämlichen Hauptphaſen durchgemacht. Iſt aber die Gleichartigkeit der Entwicklung und ihrer Hauptphaſen geläugnet, dann ſpringt der höchſt problematiſche Charakter einer Schlußfolgerung aus den Zuſtänden der Irokeſen u. ſ. w. auf die Urgeſchichte der Menſchheit ſofort in die Augen.

---

[1] Vgl. z. B. Ludwig Felix, Entwicklungsgeſchichte des Eigenthums. Erſter Theil: Der Einfluß der Natur auf die Entwicklung des Eigenthums (Leipzig 1883) S. 10 ff. Auch Vierter Theil, erſte Hälfte (1896) S. 3 f.

[2] Die primitive Familie in ihrer Entſtehung und Entwicklung (Leipzig 1888) S. 2.

---

[1] Wie jedoch auch hier Vorſicht geboten, darüber vgl. z. B. Gutberlet, Apologetik I (2. Aufl., Münſter 1895), 47 f.

[2] A. a. O. S. 5.

Unbeſtritten iſt die Thatſache einer progreſſiven Culturentwicklung innerhalb der Menſchheit; gewiß iſt ferner, daß nicht alle Völker und Stämme dieſe Entwicklung in gleichem Maße und in gleicher Weiſe mitgemacht haben. Manche blieben zurück, manche fielen von einer höhern Stufe wieder herab, wie dies ſich aus den hiſtoriſch controllirbaren Thatſachen der Völkergeſchichte in vielen Fällen erweiſen läßt. Einzelne Autoren, zu denen auch Starcke gehört, machen ſich das billige Vergnügen, die Degradationstheorie, welche gewiſſe Erſcheinungen im Leben der ſogen. „Naturvölker“ auf Entartung zurückführt und den Zuſtand der Wildheit als Verwilderung auffaßt, gänzlich zu mißdeuten. Die Anhänger dieſer Theorie glauben durchaus nicht, daß Adam im Paradieſe elektriſche Beleuchtung und Fahrrad zur Verfügung gehabt habe; der aus dem Paradieſe Verſtoßene, wie ſeine Nachkommen, fanden keine fertige Cultur vor, ſondern mußten ſie erſt ſchaffen, wenn auch der Geiſt ſie bereits weit über das Thier erhob und ihnen eben die Fähigkeit zur progreſſiven Culturentwicklung verlieh. Wo „thieriſche Wildheit“ ſich angeblich finden ſollte, da wäre ſie Entartung, und es liegt bis zur Stunde kein einziger wiſſenſchaftlicher Beweis dafür vor, daß die Entwicklung der Menſchheit von ſolchen „thierähnlichen“ Zuſtänden ihren Anfang genommen habe.

5. Die darwiniſtiſch-ſocialiſtiſche Urgeſchichte hat übrigens bereits das Schickſal einer großen Zahl unſerer modernen

Theorien getheilt. Auf die urſprüngliche Begeiſterung ihrer Anhänger folgte nur zu bald die Ernüchterung. Heute verwerfen faſt alle, welche als Kenner der Urfamilie gelten, abgeſehen von Kohler, die Morgan-Engelsſche Lehre von der urſprünglichen Promiscuität, von der Gruppenehe u. ſ. w. So Weſtermark, Dargun, Hildebrand, Groſſe, Durkheim, Cunow, Starcke u. a. Auch das „Mutterrecht" iſt ein aufgegebener Poſten[1], und nicht beſſer ſteht es mit demjenigen Theile der Theorie, der die urſprüngliche Wirtſchaft behandelt.

---

[1] Vgl. Entwicklungsgeſchichte des Eigenthums von Ludwig Felix. Vierter Theil, erſte Hälfte. Der Einfluß von Staat und Recht auf die Entwicklung des Eigenthums (Leipzig 1896) S. 94, wo es heißt: „Die vornehmlich von Bachofen und Morgan auf Grund vereinzelter, wenngleich zahlreicher Erſcheinungen geäußerte Anſicht von einer Periode des Mutterrechts, der eine Zeit regelloſen Hetärismus vorangegangen ſei (Bachofen, Das Mutterrecht [Stuttgart 1861] S. xviii), wird von den meiſten maßgebenden neuern Schriftſtellern völlig aufgegeben, und insbeſondere die Art, in der Bachofen zur Unterſtützung ſeiner Anſchauung mythiſche Erzählungen benutzt, als willkürlich, unwiſſenſchaftlich und dichteriſcher Inſpiration entſpringend bezeichnet. Nach Bernhöft (Ehe und Erbrecht in der griechiſchen Heroenzeit, Zeitſchr. f. vergl. Rechtswiſſenſchaft XI, 338. 339) war die Urfamilie weder vaterrechtlich noch mutterrechtlich; ſie beſtand aus Mann, Frau und Kindern, in einem Haushalt vereinigt. Vgl. Heinrich Ernſt Ziegler, Die Naturwiſſenſchaft und die ſozialdemokratiſche Theorie (Stuttgart 1893) S. 43 f. — *Westermark*, The history of human marriage (London 1891) p. 55 ff. 117 ff. 538. — Auch R. Hildebrand (Recht und Sitte auf den verſchiedenen Kulturſtufen. Jena 1896) beſtreitet, daß die Promiscuität und die Herrſchaft des Mutterrechtes der Ausgangspunkt der familienrechtlichen Entwicklung geweſen ſei, und daß man aus der Beſtimmung der Verwandtſchaft nach der Mutter bei primitiven Völkern die Exiſtenz mutterrechtlicher Zuſtände folgern dürfe. Die Forſchungen Cunows (Die Verwandtſchaftsorganiſation der Auſtralneger. Stuttgart 1894) und Groſſes (Die Formen der Familie und die Formen der Wirtſchaft. Freiburg 1896) haben, wie auch Rachfahl (Jahrb. f. Nationalök. u. Statiſt. 3. Folge. Bd. XIX 1900, S. 21) anerkennt, klargeſtellt, daß gerade bei den jetzt am niedrigſten ſtehenden Völkerſchaften, den Auſtralnegern, die vater-

Oder wo wären denn die Beweiſe dafür, daß alle unſere modernen Culturvölker ehedem Fiſcher- oder Jägervölker geweſen? Wo findet man die Zeugniſſe für eine „Jagdperiode“ der altorientaliſchen, der altklaſſiſchen, der germaniſchen, der keltiſchen Völker? Gerade die älteſten Geſchichtsdenkmäler zeigen uns überall Völker, die auf einem beſondern Territorium wohnen und wenigſtens auch Ackerbau treiben. Daneben findet ſich bei ihnen nicht minder mancherlei Arbeit gewerblicher Art, ebenſo Tauſch und Kauf. Der hiſtoriſche Entwicklungsgang weiß nichts davon, daß bei jedem Volke und bei der ganzen Menſchheit der Reihe nach auf eine „Vorſtufe“ der Jagd und des Fiſchfanges eine „Periode“ der Viehzucht im Nomadenleben, dann des Ackerbaues, hierauf des Gewerbes, endlich des Handels nothwendig kommen müſſe oder gekommen wäre. Die Geſchichte kennt im Gegentheil in der Regel nur einen mehr oder minder gleichzeitigen Entwicklungsgang auf dem Geſamtgebiete der verſchiedenen productiven Thätigkeiten des ganzen wirtſchaftlichen Lebens eines Volkes. Die Vervollkommnung auf dem einen Gebiete zieht immer bald eine Vervollkommnung auf dem andern Gebiete nach ſich. Dabei iſt freilich nicht ausgeſchloſſen, daß Natur oder Lage des Landes, die nationale Ausſtattung und Geſchichte ſeiner Bewohner dieſes oder jenes Volk zu einer beſondern Art wirtſchaftlicher Thätigkeit vorzugsweiſe berufen und befähigen. Aber gerade dieſe Beſonderheit einzelner Völker durchbricht wiederum von neuem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des für

---

rechtliche Einzelfamilie herrſcht, daß die Ehe bei ihnen regelmäßig monogyn iſt, daß ferner die Mutterſippe, wo ſie hier vorkommt, nicht eine Lebensgemeinſchaft, ſondern nur eine Namensgemeinſchaft iſt, deren praktiſche Bedeutung allein darin beſteht, daß ſie die Sippgenoſſen in der Wahl der Gatten beſchränkt.

alle Völker gleich angenommenen Entwicklungsſchemas. Ueberdies finden ſich dort, wo vorzugsweiſe eine beſtimmte Art ökonomiſcher Thätigkeit in den Vordergrund tritt, dennoch zugleich auch die andern Arten in irgend einer entſprechenden Weiſe. „So haben von den Phöniziern an bis auf das moderne England herab die ‚Handelsvölker‘ gleichzeitig eine hervorragende Stellung im Gewerbebetrieb und, ſoweit es die Natur des Bodens geſtattete, auch im Ackerbau unter den übrigen Völkern eingenommen; die italieniſchen ‚Handelsſtädte‘ waren trotz des reichlich lohnenden Zwiſchenhandels blühende Gewerbſtädte und in dem Ackerbaubetrieb auf ihren Territorien den andern Staaten weit voraus.“[1] —

Ferner abgeſehen davon, daß jenes Entwicklungsſchema[2] aus der Geſchichte unbeweisbar iſt, den geſchichtlichen Zeugniſſen direct widerſtreitet, — ein flüchtiger Blick auf die heutigen ſogen. „Naturvölker“ genügt, um ſofort die innere

---

[1] Knies, Die politiſche Oekonomie (neue Aufl., Braunſchweig 1883) S. 366.

[2] Mögen drei, vier, fünf oder mehr Stufen angenommen, mögen die Völker demgemäß nacheinander als Fiſcher-, Jäger-, Ackerbau-, Induſtrie-, Handelsvölker oder mag in anderer Weiſe ihr Aufſteigen zu höherer Cultur bezeichnet werden, das verſchlägt wenig. Der gemeinſame Irrthum aller dieſer Eintheilungen beſteht, wie Karl Knies (a. a. O. S. 364 ff.) hervorhebt, darin, daß man hier mit einem Schema, welches der abstracte Verſtand erſonnen hat, die wirkliche Geſchichte der Völker meſſen will. Fiſcherei, Jagd, Ackerbau u. ſ. w. ſind Typen, Arten der wirtſchaftlichen Thätigkeit von verſchiedener Vollkommenheit. Keineswegs aber werden dadurch Perioden, hiſtoriſche Stufen einer thatſächlichen, noch weniger einer nothwendigen Entwicklung der Völker dargeſtellt. — Der Vorwurf trifft auch Friedrich Liſt, der in dem „Nationalen Syſtem der politiſchen Oekonomie“ (Ausgabe L. Häuſſer [Stuttgart-Tübingen 1851] S. 14 ff.) fünf nothwendige Entwicklungsſtufen des menſchlichen Wirtſchaftslebens unterſcheidet: den wilden Zuſtand, die Hirtenſtufe, die Agriculturſtufe, die Agricultur-Manufacturſtufe, die Agricultur-Manufactur-Handelsſtufe.

Unwahrſcheinlichkeit eines ſo gearteten Fortſchreitens zur höhern Cultur darzuthun, wobei jede Nation ſucceſſiv aus einem Fiſcher- oder Jägervolke ein Nomadenvolk, dann ein Ackerbauvolk u. ſ. w. nothwendig geworden wäre. Die heutigen „Naturvölker“ befinden ſich angeblich auf einer Stufe, welche auch für die modernen Culturvölker einſt der nothwendige Durchgang zur Civiliſation, eine wirkliche Entwicklungsphaſe in alten Zeiten geweſen iſt. Indeſſen trägt denn der Zuſtand z. B. der Indianer Amerikas irgend etwas an ſich, was ihm den Charakter einer Entwicklungsphaſe verleihen könnte? Nein, das ſind, wie Knies mit Recht hervorhebt, keine „Jägervölker“, oder beſſer geſagt, Jägerhorden, die etwa in aufſteigender Entwicklung ſich befänden. Sie wollen Jäger ſein und bleiben, auf keine höhere „Vorſtufe“ der modernen Cultur übergehen. „Während ausnahmsweiſe die einen kaum durch harten Zwang und Noth zum verhaßten Ackerbau ſchreiten und ſogar trotz Lehre und Vorbildern doch auf der ‚höhern Entwicklungsſtufe‘ mehr und mehr ſichtlich verkümmern, träumen ſich die andern nach Verluſt ihrer Jagdreviere lieber gleich zu Tode.“ [1] —

Nicht nur hiſtoriſch unbegründet, nicht bloß innerlich unwahrſcheinlich, es iſt endlich ſogar geradezu phyſiſch unmöglich, daß alle Völker die „Vorſtufe“ des Fiſcher- und Jäger-, Nomaden- und Hirtenlebens haben durchlaufen müſſen, ehe ſie auf eine höhere Culturſtufe gelangten. Fiſcher- und Jägervölker können doch nur an fiſchreichen Gewäſſern und nicht in wildarmen Gegenden exiſtiren. Für weite Gebiete der auch früher bewohnten Erdoberfläche wären alſo Fiſcher- und Jägervölker ſchlechterdings dem Hungertode überliefert geweſen. Wo aber die Fiſcherei ausgiebige Beute erhoffen läßt, betreibt man ſie heute wie ehedem. Und wo die Jagd lohnt, wird es niemals an Nimroden fehlen. Mit andern Worten: Will man die ökonomiſche Entwicklung der Völker darſtellen, ſo darf man nicht von den natürlichen Verſchiedenheiten der Territorien abstrahiren, wo jene Stämme, ſei es von der grauen Vorzeit her oder nach einer Einwanderung, gewohnt. Je nach der Beſchaffenheit des Territoriums ändert ſich die Wirtſchaftsgeſchichte der Völker. Eine Auffaſſung alſo, die das gleiche Stufenſchema der ökonomiſchen Entwicklung für alle Völker zur Anwendung bringt, ſetzt Unwahres und Unmögliches als wahr und wirklich voraus, nämlich entweder die allgemeine Gleichheit der territorialen Verhältniſſe auf der ganzen bewohnten Erde, oder aber die Unabhängigkeit der wirtſchaftlichen Entwicklung der Völker von ihren natürlichen, territorialen Grundlagen. Mögen daher immerhin einzelne Völker die verſchiedenen „Entwicklungsſtadien" vielleicht der Reihe nach durchlaufen haben, zuerſt Jäger- und Fiſcher-, dann ein Hirten-, hierauf ein Ackerbauvolk, ſchließlich ein Gewerbe- und Handelsvolk geweſen ſein. Aber allgemeine, für alle Völker geltende oder gar nothwendige Stufen der Entwicklung ſind es nicht, weil eben nicht alle Völker die gleiche Entwicklung haben konnten. Wie manche Stämme die höchſten, typiſchen Stufen niemals erreicht haben, ſo fehlt bei andern jeder poſitive, hiſtoriſche Anhaltspunkt, auf den geſtützt man behaupten könnte, ſie ſeien ehedem Nomaden, Fiſcher oder Jäger geweſen.

---

[1] Knies a. a. O. S. 364.

Damit iſt aber auch ſchon die Behauptung hinfällig, daß überall und nothwendig aus dem urſprünglichen Zuſtand der Eigenthumsloſigkeit nur ganz allmählich ein Privateigenthum an beweglichen Dingen, hierauf zunächſt ein Collectiveigenthum am Lande und endlich erſt das Privateigenthum der einzelnen Perſon an Grund und Boden ſich entwickelt habe. —

6. Für die Annahme eines urſprünglichen allgemeinen Collectiveigenthums am Boden traten

keineswegs nur ſocialdemokratiſche oder darwiniſtiſche Gelehrte ein. G. Hanſſen[1] hatte den Spuren des Dänen Oluffen folgend ſich bereits für die Annahme eines urſprünglichen Geſamteigenthums am Grund und Boden bei den germaniſchen Völkern entſchieden. Auch Haxthauſen trat dieſer Anſicht nach ſeiner ruſſiſchen Reiſe (1843) mit Rückſicht auf die Slaven bei. Roſcher ſprach von einem „allgemeinen ſocialen Princip“, von dem Agrarcommunismus als einer Culturſtufe zwiſchen Nomadenthum und feſter Anſiedlung mit Privateigenthum. Ebenfalls E. de Laveleye[2], Lewis Morgan, deſſen Lehren Engels und Bebel populariſirten, ferner Viollet, Maine, Kohler, Herbert Spencer, Henry George, Hertzka, Flürſcheim u. a. fochten für dieſelbe Anſicht[3]. Nach H. Brunner[4] hat „die vergleichende Rechtswiſſenſchaft . . . das genoſſenſchaftliche Grundeigenthum als eine urgeſchichtliche Inſtitution von allgemeiner Verbreitung dargeſtellt“. Allein ganz richtig charakteriſirt Felix Rachfahl[5] die Gefahren und die Unzuverläſſigkeit jener prähiſtoriſchen Forſchung, welche „in den Nebel hineintaucht, der die Anfänge

---

[1] Anſichten über das Agrarweſen der Vorzeit. 1835/37.

[2] De la propriété et de ses formes primitives. Zuerſt Paris 1874. 4. Aufl. daſelbſt 1891. Deutſch von K. Bücher unter dem Titel: Das Ureigenthum. Leipzig 1879.

[3] Vgl. Victor Cathrein, Die ſociale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach“ I. Bd., 5. Heft: Das Privatgrundeigenthum und ſeine Gegner. Freiburg 1892. 3. Aufl. 1896.

[4] Deutſche Rechtsgeſchichte I (Leipzig 1887), 63 f.

[5] Jahrb. f. Nationalök. und Statiſt. 3. Folge. Bd. XIX, Hft. 1, S. 2 f. Speciell leidet nach Rachfahl (a. a. O. S. 11 f.) die bis jetzt noch herrſchende Theorie von der Entſtehung des Grundeigenthums an unrichtiger Anwendung der vergleichenden Methode: „Um zur Conſtatirung allgemein giltiger ſogen. ‚Entwicklungsgeſetze‘ oder einer ‚geſetzmäßigen Entwicklung‘ zu gelangen, werden Reſultate, welche die Geſchichte eines einzelnen Volkes bietet, vorſchnell auf ein anderes übertragen. Im weſentlichen ſind es Quellen von dreierlei Art, die uns für die Aufhellung urgeſchichtlicher Probleme zu Gebote ſtehen: einmal Reſte früherer Zuſtände und Einrichtungen, die ſich bis in die ſpätere Zeit hinein erhalten haben; ſodann ſchrift-

---

liche Aufzeichnungen aus der Feder von Beobachtern, die Völkern von höherer Kulturſtufe angehören; endlich die Verhältniſſe, wie ſie noch bei den Naturvölkern der Jetztzeit beſtehen. Ein ſo heterogenes Quellenmaterial erfordert aber die ſorgfältigſte und vorſichtigſte Behandlung. Seiner Natur nach iſt es vieldeutig, und beſonders iſt man geneigt, aus den Quellen der erſten und zweiten Gruppe allzuviel herauszuleſen, ſowie ſie mit Gewaltſamkeit und Willkür mit den oft nur auf lückenhaften und unzuverläſſigen Beobachtungen beruhenden Reſultaten der ethnographiſchen Forſchung in Uebereinſtimmung zu bringen. Gerade an ſolchen Fehlern krankt die Theorie von der Entſtehung des Grundeigenthums in vielen ihrer Theile. Einen Beleg dafür bieten z. B. die Trierſchen Gehöferſchaften, die Hanſſen mit Unrecht als Reſte der älteſten Agrarverfaſſung auffaßte." Die Gehöferſchaften ſind agrariſche Genoſſenſchaften mit Geſamteigenthum am ganzen Bodenbeſitz und, auf Grund von Verloſung, mit abwechſelnder Nutzung der Ländereien. Beſonders an der Moſel, aber auch ſonſt im Süden und Weſten Deutſchlands, fanden ſich ſolche Gehöferſchaften vor. Lamprecht (Deutſches Wirtſchaftsleben I, 451 f.) wies nach, daß die Gehöferſchaften erſt im ſpätern Mittelalter entſtandene grundherrliche Neubildungen ſeien, was dann Hanſſen auch zugeſtand. (Vgl. Handw. der Staatsw. III, 728 f.) „In neuerer Zeit hat Meitzen durch das Studium der Gemarkungskarten der Agrargeſchichte einen neuen Quellenkreis erſchloſſen, — ein methodiſcher Fortſchritt erſten Ranges. Oft freilich iſt der Erfinder dieſes genialen Verfahrens in der Verwerthung der Quellen dieſer Art zu weit gegangen, indem er aus ihnen allzuviel herausleſen zu dürfen glaubte, und mit gutem Grunde hat Knapp dagegen Einſpruch erhoben, indem er bemerkte: ‚Halten wir die Quellenkreiſe abgeſondert! Gemarkungskarten zeigen deutlich die Lage der Aecker, aber die Lage der Menſchheit geht aus andern Urkunden hervor.‘ (Knapp, Siedelung und Agrarweſen nach A. Meitzen, in: Grundherrſchaft und Rittergut [Leipzig 1897] S. 112. Vgl. G. v. Below, Hiſt. Zeitſchr. LXXVIII, 471 ff.) Ebenſo dürfen wir auch hier, wo es ſich um die Löſung des Problems der Entſtehung und der älteſten Geſchichte des Grundeigenthums handelt, ausrufen: Halten wir die Quellenkreiſe abdes menſchlichen Culturlebens bedeckt, um in dem ungewiſſen Dämmerlichte einer trüben Ueberlieferung die ſchwankenden Umriſſe der älteſten Inſtitutionen in Staat, Recht, Geſellſchaft und Wirtſchaft ſich abzeichnen zu ſehen“. Ohne von einem ökonomiſchen Entwicklungsſchema ſich voreinnehmen und zu unbegründeten Verallgemeinerungen ſich verleiten zu laſſen, fängt erſt in neueſter Zeit die Forſchung an, mit größerer Vorſicht die Probleme der Urgeſchichte ihrer Löſung entgegenzuführen.

Die Geſchichte der Menſchheit beginnt im Orient. Wir beſitzen zuverläſſige Berichte über die älteſten Zuſtände bei den Israeliten, Aegyptern, Aſſyriern, Babyloniern. Nirgends eine Spur von thierähnlichem Urzuſtande; nirgends ein Anhaltspunkt, daß jene Völker zuerſt mit der Jagd ſich beſchäftigt, dann als Nomaden herumzogen, bis ſie endlich zum ſeßhaften Ackerbauvolke geworden und die höhern Stufen der Cultur emporgeſtiegen. Aber auch nirgends ein Beweis dafür, daß vor dem Privateigenthum an Grund und Boden oder an den Werkzeugen der Production urſprünglich und überall ein geſellſchaftliches Collectiveigenthum beſtanden, aus deſſen Auflöſung erſt das Privateigenthum ſich gebildet hätte. Im Gegentheil erzählt die Bibel bereits von Kain, daß er Ackerbau getrieben, ebenſo von Noe[1].

Zweitauſend Jahre vor Chriſtus kauft Abraham um den Preis von 400 Sekel Silbers von Ephron, dem Sohne Seors, eine Ackerflur als Grabſtätte[2]. Der Patriarch Jakob erwirbt

---

geſondert! Hüten wir uns vor unberechtigter und übereilter Anwendung der vergleichenden Methode! Vor allem aber müſſen wir unſer Augenmerk darauf richten, daß wir nicht dem Probleme ſelbſt eine allzu allgemeine und ausgedehnte Faſſung geben. Denn in Wahrheit zerfällt das allgemeine Problem der Entſtehung des Grundeigenthums, wenn anders man zu ſichern Reſultaten gelangen will, in eine Unzahl von Einzelproblemen: es gilt beſonders für jede Raſſe, für jedes Volk die richtige Löſung zu finden.“

[1] 1 Moſ. 4, 2; 9, 20

[2] Ebd. 23, 15 ff.

käuflich in der Nähe der Stadt Salem um hundert Lämmer ein Feld, wo er ſeine Zelte aufſchlug[1]. Etwa fünfhundert Jahre ſpäter wird dieſer Acker der ererbte Beſitz der Nachkommen Jakobs genannt[2].

Ueber Aegypten berichtet die Bibel, daß zur Zeit Joſephs die Aegypter in der Hungersnoth ihres privaten Grundeigenthums ſich entäußerten und den Boden, der bis dahin den einzelnen als freies Eigen gehört hatte, nunmehr von Pharao als Lehen zur Bebauung erhielten[3]. Die bedeutendſten Aegyptologen, wie Mr. Birch, Ed. Meyer, Maſpero, Lenormant u. a., ſtimmen ferner darin überein, daß um das Jahr 3000 vor Chriſtus in Aegypten Privatgrundeigenthum im weiteſten Umfange beſtanden habe.

Was Aſſyrien und Babylonien betrifft, ſo beweiſen die durch George Smith, Oppert, Sayce, Peiſer, Straßmaier u. a. mitgetheilten Verträge, deren Originale im Britiſchen Muſeum, im Cabinet des Médailles zu Paris und im Berliner Muſeum ſich befinden, für die älteſten Zeiten beider Völker den Beſtand des Privateigenthums, ſo zwar, daß überhaupt gar keine Spur, gar kein poſitiver Anhaltspunkt für die Annahme eines noch frühern Collectivbeſitzes an Grund und Boden vorhanden iſt.

Ebenſowenig erfreut ſich die Behauptung A. v. Harthauſens, dem Emile de Laveleye beipflichtet, der hiſtoriſchen Berechtigung und Begründung: der heutige ruſſiſche Mir ſei der „Ueberreſt eines ‚altſlaviſchen‘ Agrarcommunismus“. Der ruſſiſche „Mir“ iſt eine grundbeſitzende Gemeinde. Es unterliegt nun heutzutage nach gründlichen Forſchungen, insbeſondere Joh. v. Keußlers[4], keinem

---

[1] 1 Moſ. 33, 19. [2] Joſ. 24, 32. [3] 1 Moſ. 47, 18 ff.

[4] Zur Geſchichte und Kritik des bäuerlichen Gemeindebeſitzes in Rußland. 4 Bde. Riga und St. Petersburg 1876—1887. — Ferner Joh. v. Keußler, Der Mir, Artikel im Handwörterbuch der

Zweifel, daß der Gemeindebeſitz des Mir erſt im 17. Jahrhundert entſtand. Die zum Mir gehörigen Bauern waren Leibeigene. Sie mußten den Boden ihres Gutsherrn beſtellen. Daneben erhielt der Mir, gegen beſondere Abgaben an den Herrn, von dieſem Grundſtücke überwieſen, welche von der Gemeinde beſeſſen, unter die einzelnen männlichen Glieder der Gemeinde periodiſch zum Anbau auf eigene Rechnung vertheilt wurden. Als nun im Jahre 1861 die Leibeigenſchaft auch für Rußland beſeitigt wurde, blieb jener bis dahin im Collectivbeſitz des Mir befindliche Boden dieſem nunmehr als freies Eigenthum. Die Gemeinde aber ward dem Staate gegenüber ſolidariſch haftbar für alle öffentlich-rechtlichen Zahlungen und Leiſtungen der Gemeindeglieder, wie ſie vordem für die grundherrlichen Abgaben ſolidariſch haftbar geweſen[1]. In der Zeit vor dem 17. Jahrhundert ſind in Rußland nur freie Bauern und wirkliche Sklaven bekannt[2]. „Die Bauern aber, ſoweit ſie nicht auf eigenen Stellen ſaßen, erſcheinen als

---

Staatswiſſenſchaften IV (Jena 1892), 1185 ff. — Ebendaſelbſt Aug. Meitzen, Artikel „Feldgemeinſchaft“ III (Jena 1892), 370 ff. — Ebenſowenig wie der ruſſiſche Mir führt ſich ein in Groß-Polen vorkommender Gemeindebeſitz auf die ſlaviſche Vorzeit und urſprüngliches Collectiveigenthum zurück. Im Gegentheile entſtammt dieſe Einrichtung nachweisbar der ſpätern Zeit. Der Boden gehörte einem Grundherrn, deſſen Leibeigene die Gemeindeglieder waren. Da die Gemeinde als Geſamtheit ihrem Herrn für die Abgaben haftbar war, ſo vertheilte ſie den Boden unter die einzelnen Glieder nach der Zahl des Zugviehes, über welches jeder verfügte. Es war alſo mehr eine Laſtenvertheilung je nach der Leiſtungsfähigkeit der Gemeindeglieder. Ueberdies wurde nicht das Collectiveigenthum der Gemeinde, ſondern das Privateigenthum des Grundherrn vertheilt. Vgl. Meitzen a. a. O. S. 372. — Neuerdings Simkhowitſch, Feldgemeinſchaft in Rußland. Jena 1898.

[1] Cf. *M. F. le Play,* La réforme sociale en France III (Tours 1874), 449 sqq.

[2] Meitzen a. a. O. S. 371.

Pächter auf den Höfen des Czaren, der Kirche oder des Adels.“ [1]

Aelter als der ruſſiſche Mir — der Collectivbeſitz der Gemeinde — iſt der Familienbeſitz bei den Südſlaven, in Serbien, Kroatien und Montenegro, das Gemeineigenthum der Familiengenoſſenſchaften („Sadruga“) [2], welche zuweilen mehrere Generationen umfaßten. Die Vortheile einer gemeinſamen Bewältigung der Natur bei den erſten Rodungsarbeiten, der größere Schutz vor wilden Thieren und vor Feinden mag zu dieſen Familiengenoſſenſchaften den Anlaß geboten haben. Dennoch hebt v. Keußler hervor, daß die Bedeutung der „Sadruga“ als ſlaviſcher oder wenigſtens als ſüdſlaviſcher nationaler Eigenthümlichkeit vielfach überſchätzt werde. „Es iſt dieſe durchaus nicht die einzige Art des Beiſammenlebens bei dieſen Völkern; denn ſeit alters beſtehen hier auch Einzelfamilien (Inokoſchtina), erſt kürzlich von V. Bogiſchitſch wiſſenſchaftlich durchforſcht. Es fehlen noch Unterſuchungen darüber, ob das Anwachſen der Inokoſchtina, dieſes Embryos der Sadruga, oder das beſtändige Auseinanderfallen der Familie, ſowie der Sohn heiratet ꝛc., das Gewöhnlichſte iſt bezw. war . . .; immerhin iſt es erwieſen, daß die Einzelfamilie nicht als Ausnahme gelten kann und ſeit alters beſteht.“ [3]

Die Kelten in Irland lebten bis ins 7. Jahrhundert unſerer Zeitrechnung in Hirtenwirtſchaften von je 16 Familien völlig communiſtiſch zuſammen. Als jedoch die Klane wegen der wachſenden Volksmenge zur feſten Anſiedelung ſchreiten mußten, ſo geſchah dies nicht etwa in Dörfern, ſondern in Einzelhöfen, den ſogen. Tates, welche die Wirtſchafts- und Wohngebäude nebſt den dazu gehörigen Ländereien umfaßten. Das individuelle Privateigenthum an Grund und Boden entſteht hier alſo ſogleich und unmittelbar mit dem Uebergang von der Weidewirtſchaft zum feſten Anbau. Wenn jenen Tates, die als geſchloſſene, durch Hecken oder Gräben begrenzte Einzelbeſitzungen ſich darſtellen, überdies noch gemeinſames Land zuſtand, ſo lag es meiſt in den entferntern Gebirgen und Sümpfen[1].

---

[1] Meitzen a. a. O. S. 370.

[2] Ebd. S. 1186. — „Sadruga“ iſt die namentlich in Serbien vorkommende Familiengenoſſenſchaft mit Gemeineigenthum aller Familienglieder am Familienbeſitz.

[3] Handwörterbuch der Staatswiſſenſchaften. A. a. O. S. 1186.

Manche Forſcher ſind der Anſicht, auch bei den alten Germanen ſei das Collectiveigenthum lange Zeit die ausſchließliche Form des Bodenbeſitzes geweſen. Dieſe Auffaſſung bedarf jedoch einer gewiſſen Beſchränkung und Erklärung. Ein eigentliches Privateigenthum an der Erde wird ſich bei Wandervölkern, d. h. zur Zeit der Wanderungen, ohne Zweifel nicht ausbilden können. Solange alſo die germaniſchen Völker noch keine feſten Wohnſitze gewonnen, ſolange ſie in raſchem Wechſel ihren Standort veränderten, gab es weder ein dauerndes Grundeigenthum des Stammes noch der Stammgenoſſen. Durch gemeinſchaftlichen Kampf von der ganzen Völkerſchaft erobert, gewiſſermaßen die Frucht gemeinſamer Anſtrengung, und immerfort gegen Feinde zu vertheidigen, blieb das Land ungetheilt. So ſchildert noch Cäſar die Deutſchen als Weidenomaden. Die Vornehmen ſuchten ſogar anfangs im Intereſſe der Kriegsbereitſchaft mit aller Kraft ein Anſäſſigwerden der Volksmaſſe zu verhindern. Höchſtens wurden, wie dies auch bei andern Weidenomaden geſchah, vereinzelt Aecker beſtellt; und zwar waren es nach Cäſars Bericht die Fürſten, welche das Volk zur Uebernahme ſolcher Arbeiten zwangen, ebenſo wie zum Verlaſſen des Bodens, wenn ein neues Gebiet zum Wohnſitze gewählt wurde [1]. Allein auf die Dauer fanden die an Zahl wachſenden Stämme bei dem Nomadenleben nicht genügende und ſichere Nahrung. Man ſchritt, zum Theil von der Noth gezwungen, zur feſten Anſiedelung, die ſich im Anſchluß an die alte militäriſche Organiſation der Stämme und ihre Eintheilung in „Hundertſchaften" vollzog.

---

[1] Derartige gemeinſchaftlich beſeſſene Wieſengründe oder ſpäter cultivirte Oedländereien wurden dann meiſt in eine Reihe einzelner Stücke zerlegt, deren Beſitz regelmäßig, zum Theil jährlich wechſelte („Rundalnſyſtem“ oder „Runrigſyſtem“). Vgl. Meitzen a. a. O. S. 372. Maine, Gomme und Seebohm haben ſich um die Erforſchung des Runrigſyſtems bemüht.

Das Dorf bildet zunächſt, vom Eintritt der Seßhaftigkeit an, das vornehmlichſte Centrum des Wirtſchaftsbetriebes [2]. In unmittelbarer Nähe desſelben befindet ſich das Ackerland, weiter hinaus die Weideplätze, welche allmählich in den großen Waldbeſtand der Dorfmark ſich verlaufen [3]. Was die Eigenthumsverhältniſſe unter den deutſchen Dorfgenoſſen betrifft, ſo ſind hierüber die Anſichten der Forſcher getheilt. Haxthauſen, Roſcher und andere nehmen für die erſte Zeit der Anſiedelung nicht bloß Gemeineigenthum an Grund und Boden an, ſondern überdies eine periodiſche Neuvertheilung des Landes. In dieſer Auffaſſung wird jedem Familienvater aus der Feldgemeinſchaft ein gleiches Ackerlos zum zeitweiligen

---

[1] *Caesar*, De bello Gallico IV, 1; VI, 22. „Ackerbau betreiben ſie nicht. Ihre Nahrung beſteht zumeiſt in Milch, Käſe und Fleiſch. Keiner hat ein beſtimmtes Maß Ackerland oder eigenen Grundbeſitz, ſondern die Obrigkeit und die Fürſten weiſen immer auf ein Jahr den Stämmen und den Sippſchaften, die unter ſich zuſammengekommen ſind, Ackerland an, ſoviel und wo es ihnen gut dünkt, und zwingen ſie, das Jahr danach anderswohin überzuſiedeln."

[2] G. L. v. Maurer, Geſchichte der Dorfverfaſſung in Deutſchland I (Erlangen 1866), 1. 40. 68. — A. Wagner, Lehrbuch der polit. Oekonomie I (Leipzig 1886), 13.

[3] Karl Lamprecht, Deutſches Wirtſchaftsleben im Mittelalter I (Leipzig 1886), 13.

Beſitz und zur Benutzung überwieſen. Neben dieſem der Einzelnutzung und einer geſonderten Bewirtſchaftung hingegebenen Theile der Dorfmark blieb die eigentliche Allmende[1] nicht nur im Gemeineigenthum, ſondern auch ungetheilt in gemeinſamem Beſitz und Genuß. Sie beſtand aus Weide und Wald, Fluß und See, endlich auch aus den innerhalb der getheilten Mark liegenden Feldern, welche unangebaut gelaſſen wurden. Anfänglich fand ein jährlicher Wechſel der Ackerloſe ſtatt. Jeder Dorfgenoſſe hatte dabei zwar den Anſpruch auf Zutheilung eines gleichen, aber nicht eines beſtimmten Ackerloſes. Bald hier bald dort konnte ihm ſein Feld angewieſen werden. Der häufige Wechſel der Beſitzer jedoch vertrug ſich wenig mit den Anforderungen einer höhern Landcultur. Je mehr daher die Wirtſchaftsthätigkeit an Vollkommenheit zunimmt, je ſtärker die perſönliche Arbeit bei Beſtellung der Aecker in den Vordergrund tritt und mit dem Wachsthum der Bevölkerung an Bedeutung gewinnt, um ſo nothwendiger wird die dauernde Nutzung und der dauernde Beſitz am Ackerloſe. Es wurde daher der Hof nach und nach zu einem ſelbſtändigen Wirtſchaftscentrum innerhalb der freien Dorfgemeinde und neben den Hofſtätten der übrigen Markgenoſſen. Die Arbeit drückt dem von jetzt an dauernd von derſelben Familie beſeſſenen und bewirtſchafteten Acker den Stempel der Individualität ſeines Bebauers auf, verwächſt immer mehr mit deſſen Hofe, bis die Verbindung auch rechtlich als eine unlösbare anerkannt iſt. „Die dem Grund und Boden feſt und unverbrüchlich eingezeichnete Sondernutzung der einzelnen Markgenoſſen hatte geſiegt.“[2] Während an Wieſe, Wald und Weg noch für lange Zeit das Gemeineigenthum fortbeſtehen ſollte, war das Ackerlos[1] zum Erbe oder Eigen geworden.

---

[1] Allmende oder Allmande, ſo genannt, weil ſie als Gemeinmark allen Mannen gehörte, in allgemeinem Eigenthum ſtand.

[2] Lamprecht a. a. O. S. 285.

Das alles klingt ſehr plauſibel. Aber das Wichtigſte fehlt: eine genügende hiſtoriſche Unterlage. Aus dem Umſtande, daß vielleicht in Indien, China oder Amerika ſich Beiſpiele ähnlicher Agrarverfaſſung mit periodiſchen Ausloſungen des Gemeinbeſitzes aufweiſen laſſen, folgt noch keineswegs, daß ein gleiches bei den Germanen ſtattgefunden hat. Noch weniger kann man ſich auf die Gemeindeverfaſſung des ruſſiſchen Mir als ein Analogon berufen. Denn es ſtand, wie oben ausgeführt, das dem Mir gehörige Land urſprünglich im Eigenthum eines einzelnen Grundherrn, dem die Gemeinde als ſolche für alle Abgaben haftbar war. Darum lag es hier denn auch im Intereſſe der Gemeinde, eine Vertheilung dieſes Bodens je nach der wechſelnden Leiſtungsfähigkeit der einzelnen Familien von Zeit zu Zeit vorzunehmen. Entſcheidend aber iſt, daß die älteſten deutſchen Rechtsquellen, die ſogen. Volksrechte, insbeſondere die lex Salica, keinen Anhaltspunkt bieten für die Annahme, daß zwiſchen dem Nomadenthum und der feſten Siedelung mit Privateigenthum am Boden die periodiſche Neuvertheilung des Landes eine beſondere Stufe der Entwicklung vom Geſamteigenthum zum Privateigenthum gebildet habe. „Die Volksgeſetze bezeichnen die Anſiedelungen als von Geſchlechtsgenoſſen, von consanguineis, cognationibus, faramannis, begründet und bewohnt. Sie benennen dieſe Bewohner auch commarcani oder vicini, laſſen erkennen, daß beim erbloſen Abſterben eines der Genoſſen ſein Gut der Genoſſenſchaft anheimfällt, ſprechen ihnen das Recht zu, daß ohne ihre Einwilligung keiner der Genoſſen ſein Gut ganz oder theilweiſe einem auswärtigen Zuwandernden überlaſſen darf.

---

[1] Von dieſem ſeinem Urſprung ſoll das Eigen den Namen „Allod" (ein Los oder Losgut) behalten haben.

Die Genoſſen beſitzen ebenfalls gemeinſame Wälder und Weiden, und es gibt Ackerſchläge, in welchen mehrere oder alle derſelben mit Grundſtücken betheiligt ſind. Aber daß ein von dem einzelnen Nachbar beſtelltes Grundſtück nicht in ſeinem feſten und dauernden Beſitze ſtehe, ſondern gelegentlich wieder abgetreten werden müſſe oder in beſtimmten Perioden neu verloſt werde, davon ſpricht keines der Geſetze. Auch bei den wenigen darauf gedeuteten Stellen lex Salica 27, 15, 17, 23 und 74 Extrav. iſt dieſe Auffaſſung ohne Zwang nicht möglich und gegenüber der ſonſtigen Behandlung des Grundeigenthums und ſeiner Veräußerlichkeit unzuläſſig.“ [1]

Wir werden alſo annehmen müſſen, daß die Germanen wie ſie nach Geſchlechtern im Heere geordnet waren, zwar auch geſchlechterweiſe in den Gauen ſich anſiedelten, das Land gemeinſam in Beſitz nahmen, dieſes dann aber alsbald, ſei es durch das Los oder auf andere Weiſe, zum großen Theil unter die Familien vertheilten. Jedenfalls beſteht zur Zeit der Volksrechte bei den deutſchen Stämmen unverkennbar ein klar ausgeprägtes Eigenthumsrecht der Familien am Hofe mit dem dazu gehörigen Ackerlande, der ſogen. Hofſtätte[2]. Daneben findet ſich dann noch das Geſamteigenthum der Markgenoſſenſchaft am Gemeindelande der Gemarkung, dem gegenüber die einzelnen nur ein Nutzungsrecht beſitzen konnten[3]. —

---

[1] Meitzen a. a. O. S. 377.

[2] Vgl. Inama-Sternegg, Deutſche Wirtſchaftsgeſchichte bis zum Schluß der Karolingerperiode (Leipzig 1879) S. 92 ff. 100. — Waitz, Verfaſſung des deutſchen Volkes (3. Aufl.) S. 124.

[3] Für die Annahme, daß bei den alten Germanen die Feldgemeinſchaft im weiteſten Umfange, ſogar mit periodiſcher Neuvertheilung des Ackerlandes, beſtanden, beruft man ſich vielfach auf *Tacitus*, Germania p. 26. Indeſſen bieten, wie Meitzen (a. a. O. S. 378) hervorhebt, die wenigen Worte des Tacitus nur eine Conjectur „aus einer kaum verſtändlichen Lesart und enthalten im beſten Falle eine durchaus unbeſtimmte Andeutung“. — Dargun (Ur-

7. Ueber den Communismus älterer Geſellſchaftsſtufen iſt in neuerer Zeit ſo viel geſchrieben, aber auch ſo viel phantaſirt worden, daß es nicht ſelten ſchwer werden mag, zwiſchen Wahrheit und Dichtung auf dieſem Gebiete richtig zu unter-

---

ſprung und Entwicklungsgeſchichte des Eigenthums", in der Zeitſchrift für vergleichende Rechtswiſſenſchaft 1884 V, 1 ff.) nimmt an, daß auf den älteſten Culturſtufen bereits individuelles Grundeigenthum beſtanden habe, und daß das vermeintliche Geſamteigenthum in den Anfängen der Entwicklung mehr eine Art von Gebietshoheit geweſen ſei. Auch Halban-Blumenſtock (Entſtehung des deutſchen Immobiliareigenthums. Bd. I: Grundlagen [Innsbruck 1894], S. 4 u. ſ. w.) kennt nur eine Bodenhoheit des Volkes neben dem Individualeigen; übrigens beſtreitet er die Möglichkeit, aus den Quellen über den Charakter des Bodenrechtes in der Urzeit eine völlig ſichere Kenntniß zu gewinnen. W. Wittich (Die Grundherrſchaft in Nordweſtdeutſchland [Leipzig 1896], Anlage VI: Ueber den Urſprung der Großgrundherrſchaft, S. 104) glaubt annehmen zu dürfen, daß ſchon in der Urzeit in Deutſchland die Grundherrſchaft entſtanden ſei. Die freien Deutſchen ſeien kleine Grundherren geweſen, für welche die unfreien Bauern das Feld beſtellten. Aehnlich iſt die Auffaſſung Richard Hildebrands bezüglich der altgermaniſchen Stände- und Agrarverfaſſung (Recht und Sitte auf den verſchiedenen wirtſchaftlichen Kulturſtufen. Jena 1896). Ganz allgemein beſtreitet Hildebrand die Herrſchaft des communiſtiſchen Princips im Anfange der ökonomiſchen Entwicklung. Aber auch von einem privaten Grundeigenthum könne da keine Rede ſein, ſondern lediglich von einem Recht der Stammesgenoſſen auf das Gebiet, von einem Rechte, Boden in Beſitz zu nehmen und Früchte daraus zu ziehen. Man mag den Erklärungen und poſitiven Darlegungen Hildebrands in vielen Stücken die Zuſtimmung verſagen, jedenfalls hat ſeine Schrift zur erneuten Prüfung der herrſchenden, dem Urcommunismus günſtigen Theorie angeregt. — Was ſchließlich Inama-Sternegg (Deutſche Wirtſchaftsgeſchichte I, 96 f.) und Fuſtel des Coulanges (Hist. des institutions de l'ancienne France. Tome IV. Paris 1889) betrifft, ſo begnügen dieſe ſich damit, das Geſamteigenthum bei den Franken für die Zeit nach der Invaſion Galliens zu läugnen. (Vgl. Felix Rachfahl, Jahrb. f. Nationalök. u. Statiſt. 3. Folge. Bd. XIX, Heft 1, S. 12 ff.)

ſcheiden. Um ſo wohlthuender berührt es, wenn namhafte Gelehrte dieſen Gegenſtand ohne Voreingenommenheit und mit der erforderlichen ſcientifiſchen Ausrüſtung in Angriff nehmen. Es iſt daher nicht bloß die Ergänzung des zu behandelnden Stoffes, welche wir erſtreben, ſondern mehr noch die Abſicht, an einem concreten Beiſpiele zu zeigen, wie weit man vom wiſſenſchaftlichen Standpunkte aus der Entwicklungslehre entgegenkommen kann, — indem wir hier Bezug nehmen auf Robert Pöhlmanns „Geſchichte des antiken Communismus und Socialismus“.

Pöhlmann beſchränkt im erſten Buche des genannten Werkes ſeine Unterſuchungen auf Hellas. „Wenn ſelbſt bei den Germanen trotz der unſchätzbaren Berichte eines Cäſar und Tacitus“, ſagt er[1], „über das Haupt- und Grundproblem der älteſten Agrarverfaſſung, über die Frage nach der Entſtehung und Ausbildung des Privateigenthums an Grund und Boden, ein ſicheres Ergebniß aus den Quellen nicht zu gewinnen iſt und vielfach Schlüſſe nach der Analogie primitiver Geſellſchaftszuſtände überhaupt die ſtreng hiſtoriſche Beweisführung erſetzen müſſen, wie viel mehr iſt die äußerſte Vorſicht da geboten, wo die geſchichtliche Ueberlieferung eine ſo ungleich jüngere iſt.“ Man kann die Vermuthung wagen, daß die Hellenen zuerſt nomadiſierend in ihre ſpätern Wohnſitze gekommen ſind, ihre erſten Einrichtungen in der neuen Heimat den Bedürfniſſen eines Wandervolkes entſprechend getroffen und ſich nur allmählich zu dauernder Siedlung entſchloſſen haben. Trifft dieſe Vorausſetzung zu, dann läßt ſich aus dem angenommenen nomadiſirenden Wirtſchaftsſyſtem auch auf gewiſſe Grundformen der Eigenthums- und Geſellſchaftsordnung zurückſchließen. Zunächſt mußten begrenzte Weidereviere gebildet und demgemäß auch die Herden getheilt werden. Denn der Boden konnte nur eine beſtimmte Zahl Vieh ernähren und allzu große Herden gehen nicht zuſammen. Bei dem geſchloſſenen Familienleben der Hirtenvölker iſt anzunehmen, daß die Weidereviere nach Familien und Sippen vertheilt wurden, ſo zwar, daß je ein Revier als gemeinſames Eigenthum des Geſchlechtsverbandes galt, oder es galt, wenn die Weidereviere abwechſelnd von verſchiedenen Geſchlechtsverbänden in Benutzung genommen wurden, der Stamm als Eigenthümer des ganzen Stammesgebietes. Die Natur dieſes Wirtſchaftsſyſtems ließ ein dauerndes Eigenthum des Einzelnen am Grund und Boden nicht zu. „Schon wegen des unvermeidlichen Wechſels der Sommer- und Winterweide, welche die Geſamtheit nöthigt, die verſchiedenen Strecken des Gebietes in feſter, der Jahreszeit angepaßter Ordnung zu beziehen, und wegen der ganzen Art und Weiſe der Bodenbeſtellung, wie ſie eine wilde, die geſamte anbaufähige Fläche im Wechſel von Saat und Weide durchziehende Feldgraswirtſchaft mit ſich brachte, konnte man dieſes Syſtem nicht durch das Belieben der Individualwirtſchaft und das willkürliche Umſichgreifen des Privateigenthums durchbrechen laſſen. Dazu kommen die äußern Schwierigkeiten, mit denen das Volk auf dieſer Culturſtufe zu kämpfen hatte. Gegenüber den Gefahren, die hier von der Natur für die koſtbarſte Habe, den Viehſtand, und von feindlicher Gewalt für Exiſtenz und Freiheit droht, können Hirtenvölker die Sicherheit ihres Daſeins nur in der Vereinigung der Einzelnen zu einer ſtreng organiſirten Gemeinſchaft finden, die ſich bei der Geſchloſſenheit des Familienlebens und dem patriarchaliſchen Zuſchnitt des ganzen Daſeins überhaupt in der Regel mit einer mehr oder minder communiſtiſchen Wirtſchaft verbindet. Gemeinſame Vertheidigung, gemeinſame Befahrung der Sommer- und Winterweiden, meiſt auch communiſtiſcher Erwerb für die Genoſſenſchaft, communiſtiſche Leitung durch das Geſchlechtsoberhaupt oder den Stammeshäuptling ſind die charakteriſtiſchen Züge der Entwicklungsſtufe, auf der wir uns mit hoher Wahrſcheinlichkeit auch die älteſten Hellenen zu denken haben. Eine gewiſſe communiſtiſche Organiſation, wenigſtens das Princip des Geſamteigenthums am Grund und Boden, würde daher auch für Hellas als der Ausgangspunkt der ſocialen Entwicklung anzunehmen ſein, wenn auch bei dem Anreiz, mit dem hier Boden und Klima zum dauernden Anbau lockte, und bei den Schwierigkeiten, welche dem Raumbedürfniß einer nomadiſirenden Wirtſchaft die orographiſche Zerſtückelung des Landes und die geringe Ausdehnung ſeiner Ebenen entgegenſtellte, dieſer primitive Zuſtand raſcher überwunden wurde als anderswo. Freilich müſſen wir uns bei alledem ſtets bewußt bleiben, daß es ſich eben hier nur um Wahrſcheinlichkeitsergebniſſe handeln kann, daß die Vorausſetzung, auf der die entwickelte Anſicht beruht, eine mehr oder minder hypothetiſche iſt. Allerdings ergibt eine Vergleichung des Griechiſchen mit den übrigen indogermaniſchen Sprachen, daß ſich unter den urzeitlichen Ausdrücken, welche Eigenthum, Habe, Reichthum u. ſ. w. bezeichnen, keiner befindet, welcher ſich auf Grund und Boden bezöge. Allein, was für die indogermaniſche Urzeit gilt, braucht ja nicht nothwendig auch auf die helleniſchen Einwanderer in die Balkanhalbinſel zuzutreffen, und die Möglichkeit, daß die bisherige Sprachforſchung und Urgeſchichte eine allzulange Fortdauer nomadiſcher oder halbnomadiſcher Zuſtände bei den einzelnen indogermaniſchen Völkern angenommen hat, iſt wenigſtens nicht ohne weiteres abzulehnen.“[1] Als ſicher jedoch gilt Pöhlmann[2], daß bei den Hellenen der Uebergang zur vollen Seßhaftigkeit in genoſſenſchaftlicher Weiſe erfolgt ſei, und daß die endgiltige Beſiedelung des Bodens nicht Sache des Einzelnen geweſen, ſondern der als Gemeinſchaften für alle Lebenszwecke beſtehenden Verbände, der Familien und Sippen. „Dieſer urſprüngliche Zuſammenhang zwiſchen Geſchlechtsverband und bäuerlicher Anſiedlungsgemeinde iſt bei den verſchiedenſten indogermaniſchen Völkern noch deutlich erkennbar, und was insbeſondere die älteſte griechiſche Dorfgemeinde betrifft, ſo hat ſchon Ariſtoteles eine urſprüngliche Verwandtſchaft der Gemeindegenoſſen angenommen, indem er ſich u. a. mit Recht auf die mehrfach vorkommende Bezeichnung derſelben als *ὁμογάλακτες* (Milchvettern) beruft[3]. Sehr treffend hat ferner Ariſtoteles im Hinblick auf dieſe urſprüngliche Identität von Gemeinde und Geſchlechtsgenoſſenſchaft den Satz aufgeſtellt, daß die Verfaſſung der Gemeinde ſich anfänglich mit derjenigen der Geſchlechtsgenoſſenſchaft gedeckt haben müſſe, daß die ganze Gemeindeorganiſation urſprünglich eine rein patriarchaliſche war. Haben ſich doch auch die Rechtsformen des helleniſchen Staates von Anfang an ſo enge an die der Familie angelehnt, daß der Sippenverband, wenn auch ſpäter in der Geſtalt eines künſtlichen Syſtems fingirter Geſchlechtsvetterſchaft, ſich bis tief in die geſchichtliche Zeit hinein als ein weſentlicher Faktor der politiſchen Ordnung behauptete.“ Später wurde dann immer mehr die auf der Geſchlechterverfaſſung beruhende Organiſation und Eintheilung des Volkes durch das territoriale Princip durchbrochen. Wie aber die Geſchlechtsgenoſſenſchaft als bäuerlicher Anſiedlungsverband urſprünglich die Trägerin der wirtſchaftlichen und ſocialen Organiſation des ſeßhaft gewordenen Volkes war, ſo ging auch von ihr die Beſtimmung über die Art der Anſiedlung und die Vertheilung von Grund und Boden aus. „Erhebliche Zweifel ergeben ſich nun aber freilich ſofort, wenn wir weiter fragen, wie und in welchem Grade die Gebundenheit des Einzelnen durch dieſe einheitliche, von dem Gefühle innigſter Lebensgemeinſchaft durchdrungene Genoſſenſchaft in der Eigenthumsordnung zum Ausdruck gekommen iſt. Hat die Agrargemeinde an den gemeinwirtſchaftlichen Lebensformen der ältern Wirtſchaftsſtufe ſo ſtrenge feſtgehalten, daß ſie die als Geſamteigenthum occupirte Flur auch ferner noch als ſolche behandelte? Hat ſie nicht nur an Weide, Wald und Oedland dies genoſſenſchaftliche Geſamteigenthum behauptet, ſondern auch am Culturboden und daher dem Einzelnen nur ein vorübergehendes — periodiſch neu geregeltes — Nutzungsrecht gewährt, aus dem ſich erſt allmählich mit den ſteigenden Anforderungen an die Intenſität des Anbaues und dem zunehmenden Streben nach individueller Erwerbsſelbſtändigkeit das Sondereigenthum herausgebildet hat? Wir können dieſe Frage doch nicht ohne weiteres mit der Zuverſicht bejahen, wie man es nach einer weit verbreiteten Anſicht über die geſchichtliche Entwicklung der Wirtſchaftsformen thun müßte. So zahlreich die communiſtiſchen Züge ſein mögen, die man in dem Agrarrechte der verſchiedenſten Völker nachgewieſen hat, ſo genügen ſie doch noch nicht, um auch für Zeiten völliger Seßhaftigkeit die Behauptung zu rechtfertigen, daß ‚der Collectivbeſitz von Grund und Boden als eine urgeſchichtliche Erſcheinung von allgemeiner Geltung angeſehen werden könne‘[1], oder — wie ein anderer Vertreter derſelben Richtung ſich ausdrückt[2] — daß wir darin eine ‚nothwendige Entwicklungsphaſe der Geſellſchaft und eine Art von Univerſalgeſetz erblicken müſſen, welches in der Bewegung der Grundeigenthumsformen waltet‘. Dieſes ‚Geſetz‘ kann als erwieſen nur inſofern anerkannt werden, als man dabei die erſten Anfänge wirtſchaftlicher Entwicklung überhaupt — ohne Rückſicht auf die erreichte Stätigkeit des Wohnens — oder nur einen Theil des Grund und Bodens im Auge hat. Wenn man demſelben jedoch eine allgemeine Giltigkeit auch für die Zeiten voller Seßhaftigkeit zuſchreibt und zugleich für dieſes fortgeſchrittenere Stadium ohne weiteres die Fortdauer des Collectiveigenthums auch am Pflugland annimmt, ſo beruht das wohl auf einer zu frühen Verallgemeinerung, wie ſie ſich ja bei der einſeitigen Anwendung des vergleichenden Verfahrens leicht einſtellt. Wir verkennen den unſchätzbaren Werth der vergleichenden Methode keineswegs. Das Verfahren, welches auf ſtreng inductivem Wege die unbekannten Zuſtände eines Volkes durch Rückſchlüſſe aus den bekannten Verhältniſſen von Ländern mit verwandter Bevölkerung zu erhellen ſucht, ſteht von vornherein weit über der in der Alterthumswiſſenſchaft ja noch immer verbreiteten Art der Deduction aus vagen allgemeinen Vorſtellungen, bei denen man die reale Anſchauung mehr oder minder vermißt, ſowie auch über jener äußerlichen Verwerthung der geſchriebenen Quellen, deren letztes Ergebniß auf den Satz hinauskommt: quod non est in fontibus, non est in mundo. Wir ſind auch durchaus nicht der Anſicht, daß etwa die Urſprünglichkeit des privaten Grundeigenthums bei den antiken Völkern irgendwie erweisbar und daher jeder Verſuch, die Anſicht von der ſekundären Entſtehung desſelben aus der allgemeinen wirtſchaftlichen Culturgeſchichte zu begründen, überflüſſig ſei. Allein wenn wir uns die Verſchiedenartigkeit der Erſcheinungen vergegenwärtigen, die für einen ſolchen Verſuch zu Gebote ſtehen: die germaniſche Feldgemeinſchaft, die Agrarverfaſſung der indiſchen Dorfgemeinde, den Gemeindecommunismus der Oſtſlaven (den ruſſiſchen Mir), den Familiencommunismus der ſüdſlaviſchen Hausgemeinſchaft und den Stammcommunismus der keltiſch-iriſchen Klanverfaſſung — ſo wird man ſich wohl kaum der Hoffnung hingeben, aus der Fülle dieſer eigenartigen ſocialen Gebilde eine bei allen indogermaniſchen Völkern nach ihrer Seßhaftwerdung gleichmäßig auftretende Urform der Eigenthumsordnung erſchließen zu können. Dieſe Mannigfaltigkeit der Entwicklung geſtattet für Völker, bei denen die Spuren der urſprünglichen Agrarverfaſſung ſo ſehr verwiſcht ſind wie bei den Hellenen, doch gar zu verſchiedene Annahmen! Die Vergleichung läßt uns hier einerſeits im Dunkeln darüber, mit welcher Form der collectiven Bodenbenutzung dieſe Völker etwa begonnen haben mögen, mit dem Geſamteigenthum des Familien- oder des Sippenverbandes; andererſeits ſchließt ſie die Möglichkeit keineswegs aus, daß auch hier ſchon von dem Moment an, wo die perſönlichen Geſchlechtsverbände zu dinglichen Ortsgemeinden wurden, die einzelnen Familienhäupter ein dauerndes und erbliches Beſitzrecht an einzelnen Stücken des Ackerbodens zugewieſen bekamen. Was z. B. die Germanen betrifft, bei denen wir den Proceß der Seßhaftwerdung noch einigermaßen verfolgen können, ſo begegnen wir zwar auch hier dem agrariſchen Collectiveigenthum, in den bekannten Schilderungen Cäſars, aber dieſe Schilderungen beziehen ſich auf Zuſtände, die von einer feſten Beſiedlung des Landes noch weit entfernt waren. Wenige Generationen ſpäter, als das Volk zu größerer Seßhaftigkeit gekommen, in der Zeit des Tacitus, treten uns Verhältniſſe entgegen, die ganz unverkennbar auf das Vorhandenſein beſtimmter und dauernder Beſitzrechte der einzelnen Familien hinweiſen[1]. Während ſich bei dem ſlaviſchen Gemeindecommunismus der Landantheil aller Gemeindeglieder durch periodiſche Neuauftheilung immer wieder der wechſelnden Kopfzahl entſprechend verändert, um das Princip der gleichen wirtſchaftlichen Daſeinsberechtigung aller aufrechtzuerhalten, während hier demgemäß der Antheil des verſtorbenen Genoſſen an die Gemeinde zurückfällt, jeder zur Gemeinde neugeborene Knabe aber den Theiler mehrt und gleichen Antheil am vorhandenen Liegenſchaftsvermögen fordert, findet ſich bei der germaniſchen Feldgemeinſchaft von alledem keine Spur, weder von einer periodiſchen Aenderung der Zahl und Größe der Hufen noch auch von einem auf alle Nachgeborenen in gleichem Maße vererblichen Anrecht am geſamten Ackerland, wie es dem Princip des Communismus allein entſprochen hätte. Von einem Communismus im Sinne der ſlaviſchen Agrarverfaſſung iſt alſo hier keine Rede." [2] Nach welchem Muſter ſollen wir uns nun, ſo fragt Pöhlmann, das älteſte Zeitalter der nationalen Wirtſchaftsentwicklung vorſtellen, nach germaniſchem oder ſlaviſchem? Pöhlmann glaubt: nach germaniſchem Muſter. Doch fügt er bei[3]: „So wahrſcheinlich es iſt, daß ſchon die älteſte helleniſche Agrargemeinde, da, wo die Vorausſetzungen dafür gegeben waren, den einzelnen Genoſſen oder Familienhäuptern ein gewiſſes Maß individueller Selbſtändigkeit einräumte, ſo bleibt doch auch hier wiederum die offene Frage, ob eben jene Bedingungen überall von Anfang an vorhanden waren. Es iſt ſehr wohl möglich, daß da, wo noch keine ältere Bevölkerung das Werk der Landescultur in Angriff genommen, wo der helleniſche Anſiedler den ungebrochenen Kräften einer wilden Natur entgegentrat, jener Trieb des Volkscharakters (nach individueller Selbſtändigkeit) durch das Bedürfniß des gemeinſamen Kampfes gegen die feindlichen Mächte der Uncultur paralyſirt wurde und daher auch das gemeinwirtſchaftliche Princip ſich ſtrenger geltend zu machen vermochte

---

[1] Geſchichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I (München 1893), 3 ff.

---

[1] Pöhlmann a. a. O. S. 5 f.

[2] Ebd. S. 7 f.

[3] Ariſtoteles, Politik I, 2, 7. 1252b.

---

[1] *Maine*, Lectures on the early history of Institutions p. 1.

[2] *Laveleye*, De la propriété et de ses formes primitives (1891) p. 2.

---

[1] Vgl. Germ. c. 20.

[2] Pöhlmann a. a. O. S. 9 ff. [3] S. 13 f.

als anderwärts. Hier, wo die Kraft des Einzelnen weit weniger bedeutete, mag anfänglich nicht nur das Geſchäft des Rodens und der Entſumpfung, der künſtlichen Entwäſſerung und Bewäſſerung, ſondern vielleicht auch des Säens und Erntens, gemeinſame Sache der Agrargenoſſenſchaft geweſen ſein, mag der Einzelne keinerlei feſten Bodenbeſitz außer der Wohnſtätte gehabt haben. — Da es ſich demnach hier immer nur um Wahrſcheinlichkeitsergebniſſe und um Löſungen von relativer Giltigkeit handeln kann, ſo erſcheint es von vornherein überaus bedenklich, wenn Mommſen aus der bloßen Identität von Geſchlechtsgenoſſenſchaft und Gemeinde mit Sicherheit ſchließen zu dürfen glaubt, daß die helleniſche, wie die italiſche Dorfmark überall in älteſter Zeit ‚gleichſam als Hausmark‘, d. h. nach einem Syſtem ſtrengſter Feldgemeinſchaft, bewirtſchaftet wurde, als deren weſentliche Züge er Gemeinſamkeit des Beſitzes, gemeinſame Beſtellung des Ackerlandes und Vertheilung des gemeinſam erzeugten Ertrages unter die einzelnen dem Geſchlechte angehörigen Häuſer annimmt[1]. Bevor wir einen ſo völligen Communismus im Grundbeſitz und Arbeitsertrag und zugleich die Allgemeinheit dieſer Einrichtung als Thatſache hinnehmen könnten, müßten uns doch noch ganz andere Anhaltspunkte zu Gebote ſtehen, wie ſie ja Mommſen ſelbſt wenigſtens für die altrömiſche Dorfgemeinde aus der römiſchen Rechtsgeſchichte zu gewinnen verſucht hat.“ Die Gebundenheit des privaten Eigenthums, die Beſchränkung der Verfügungsfreiheit des Einzelnen, namentlich über Erb- und Stammgüter, wie ſie das ältere griechiſche Recht aufweiſt, iſt keineswegs ein Beweis für einen urſprünglichen agrariſchen Gemeindecommunismus und führt ſich durchaus nicht nothwendig auf das Geſamteigenthum der Sippe zurück. Ueberhaupt gehen die vermögensrechtlichen Wirkungen der Verwandtſchaft im griechiſchen Rechte aus den Rechtsverhältniſſen des Hauſes, nicht aus der Verfaſſung des Geſchlechtsverbandes hervor[2]. Auch das angebliche Zuſtimmungs- und Näherrecht der Gemeindegenoſſen bei Veräußerungen beweiſt, wie Pöhlmann betont, nichts für die frühere Exiſtenz des Collectivbeſitzes an Grund und Boden[3]. „Denn wenn das Recht den Gemeindegenoſſen die Befugniß einräumte, die Auslieferung einer Hufe an einen ihnen unwillkommenen Fremden zu verhindern, ſo würde ſich das bei dem ganzen Charakter des Gemeindeverbandes zur Genüge aus Geſichtspunkten erklären, die von dem Agrarrechte gänzlich unabhängig ſind.“[1]

---

[1] R. G. I^{8}, 36. 182.

[2] Pöhlmann a. a. O. S. 15.

[3] Vgl. *Laveleye* l. c. p. 381.

Man hat auch verſucht, aus der Schilderung, welche Homer von dem patriarchaliſchen Haushalte am Hofe des Priamus entworfen, auf einen urſprünglichen Communismus zu ſchließen. Der Hof des Priamus erſcheint ohne Zweifel als ein Abbild der ſogen. Hausgemeinſchaften, d. h. der „Vereinigungen von Abkömmlingen desſelben Stammvaters, von Blutsverwandten zweiten bis dritten Grades, welche in demſelben Gehöfte wohnen, Grund und Boden gemeinſchaftlich beſitzen und von dem Ertrag gemeinſamer Arbeit gemeinſam leben.“[2] Allein iſt damit bewieſen, daß die Hausgemeinſchaft hier mit Nothwendigkeit als ein primitives Inſtitut angeſehen werden muß? Es gibt eine doppelte Möglichkeit, um die Exiſtenz der Hausgemeinſchaft zu erklären. Sie kann dadurch entſtanden ſein, daß die Ackerloſe bei der urſprünglichen Auftheilung des Landes nicht unter die Einzelnen, ſondern an die in Hausgemeinſchaften zuſammenlebenden Familien vertheilt wurden. Andererſeits konnte auch jedem einzelnen Genoſſen eine untheilbare Hufe als Antheil an der gemeinen Feldflur zugewieſen werden, ſo daß bei wachſender Bevölkerung ſchließlich mehrere Familien zuſammen eine Hufe bewirtſchafteten, — wie es z. B. in Sparta infolge der Unveräußerlichkeit und Untheilbarkeit des *κλῆρος* geſchah[3].

Der Einblick, welchen das homeriſche Epos in ſeiner Geſamtheit in das Leben der Nation gewährt, führt Pöhlmann[4] zu dem Schluſſe, daß ſchon in der Entſtehungszeit des Epos der bleibende perſönliche Beſitz in weitem Umfange aus dem gemeinſam benutzten Lande ausgeſchieden ſein mußte. „Die allgemeine Verbreitung der edlen, von Beſchaffenheit und Güte der perſönlichen Arbeit in hohem Grade abhängigen Culturen, des Weinbaues und der Baumzucht, iſt ein untrügliches Sympton der uralten Entwicklung des Privateigenthums am Grund und Boden, ohne welches dieſe ‚individuellen‘ Culturen nicht gedeihen können. Aber auch der Ackerbau war ſicherlich im großen und ganzen den feldgemeinſchaftlichen Formen entwachſen. Die Anſprüche einer wachſenden Bevölkerung an die Intenſität des Anbaues, an die Productivität der Arbeitsleiſtung waren offenbar ſchon zu hohe, der Trieb nach individuellem Erwerb und ſelbſtändiger Bewegung zu ſehr entwickelt, als daß — in den fortgeſchrittenern Landſchaften wenigſtens — eine gemeinwirtſchaftliche Organiſation des Ackerbaues dem Bedürfniß der Zeit noch zu genügen vermocht hätte. In der That gehört nach der Anſchauung der Odyſſee wenigſtens zu den erſten Acten menſchlicher Anſiedlung die Austheilung der Fluren, und zwar unverkennbar zu individuellem Eigenthum."[1]

---

[1] Pöhlmann a. a. O. S. 16. [2] Ebd. S. 18.

[3] Polybius XII, 6. — Pöhlmann a. a. O. S. 18.

[4] Ebd. S. 45 f.

Laveleye[2] beruft ſich zum Nachweis einer verhältnißmäßig langen Fortdauer der Feldgemeinſchaft in der helleniſchen Welt auf die communiſtiſche Verfaſſung der Lipariſchen Inſeln[3], die um das Jahr 580 v. Chr. durch helleniſche Auswanderer aus Knidos und Rhodos in Beſitz genommen wurden. Allein der Communismus der Liparer wurzelte keineswegs in ähnlichen Zuſtänden wie in ihrer urſprünglichen Heimat. Dort war die Cultur ſchon viel zu weit fortgeſchritten, als daß man für das ſechste Jahrhundert die Fortdauer der Feldgemeinſchaft vorausſetzen könnte. „In der That", ſagt Pöhlmann[4], „bedürfen die Zuſtände auf den Liparen keiner Anknüpfung an die des Mutterlandes. Sie erklären ſich vollkommen aus der beſondern Situation, in der ſich die Inſulaner befanden. Mitten im friedloſen, von den Erbfeinden der Hellenen, von Etruskern und puniſchen Semiten, beherrſchten Meere, auf einem der gefährdetſten Außenpoſten der helleniſchen Welt, fortwährend von Kataſtrophen bedroht, wie ſie z. B. im Mittelalter ſelbſt das weitentlegene Island von afrikaniſchen Piraten erlitt, hatte die Bevölkerung von Lipara ihre ganze Exiſtenz auf den Kampf geſtellt. Ja es ſpricht alles dafür, daß die Hellenen ſich dieſer Inſeln, die als Warten auf hoher See das weiteſte Geſichtsfeld beherrſchten, von vornherein in der Abſicht bemächtigten, um von hier aus gegen Etrusker und Karthager Kaperei zu treiben, die ja damals auf beiden Seiten als ein ehrliches Gewerbe galt und für welche die Liparen ſo vorzüglich geeignet waren. Haben wir hier aber eine Art Korſarenburg vor uns, ſo tritt die lipariſche Verfaſſung aus dem Rahmen der allgemeinen Volksentwicklung vollkommen heraus. Sie erſcheint als ein ebenſo ſinguläres Phänomen wie z. B. jener weſtindiſche Flibuſtierſtaat[1], in welchem ſich ja auch auf Grundlage der Piraterie eine ſtreng militäriſche Organiſation mit communiſtiſchen Einrichtungen verband." [2]

---

[1] Od. VI, 10. — Pöhlmann a. a. O. S. 45 f.

[2] L. c. p. 371 sqq. [3] *Diodor* V, 9.

[4] A. a. O. S. 49.

Selbſtverſtändlich wurde auch die ſtaatlich organiſirte Bürgerſpeiſung Spartas und Kretas als Ueberreſt einer primitiven agrariſchen Gemeinſchaft in Anſpruch genommen[3]. Denn wie hätte man die Früchte des Landes gemeinſchaftlich verzehren können, wenn man nicht urſprünglich das Land als gemeinſame Ernährerin aller betrachtete? „Man wird nun allerdings", ſagt Pöhlmann[4], „die Möglichkeit einer ſtreng gemeinwirtſchaftlichen Durchgangsphaſe der helleniſchen Volksentwicklung nicht von vornherein in Abrede ſtellen können. Allein mit bloßen Möglichkeiten iſt hier nicht gedient. Vielmehr muß der Nachweis erbracht werden, daß das Syſſitieninſtitut (gemeinſchaftliche öffentliche Mahlzeiten) keinen andern Urſprung gehabt haben kann, nur ſo in ſeiner Entſtehung verſtändlich wird. Iſt nun dieſer Rückſchluß auf die Feldgemeinſchaft wirklich ein ſo zwingender?“ Pöhlmann verneint das durchaus: „Man muß ſich eben, um die Inſtitutionen Spartas und Kretas geſchichtlich zu verſtehen, in weit höherem Maße, als es gewöhnlich geſchieht, die Lebensbedingungen und Conſequenzen des ‚kriegeriſchen Geſellſchaftstypus‘ vergegenwärtigen, wie ſie neuerdings … von Herbert Spencer[1] analyſirt worden ſind. … Das Bedürfniß, über die ganze Kraft jedes Einzelnen jeden Augenblick verfügen zu können, führt hier mit innerer Nothwendigkeit zu dem Ergebniß, daß die ſtreng militäriſche Ordnung, das ‚Syſtem der Regimentation‘, ſich weit über das Heerweſen hinaus verbreitete und alle Seiten des bürgerlichen Lebens dem ſtaatlichen Zwang und der ſtaatlichen Aufſicht unterwarf. … Der Staatsſocialismus iſt das naturgemäße Correlat des kriegeriſchen Geſellſchaftstypus.“[2] Hieraus erklären ſich alle jene Thatſachen der ſpartaniſch-kretiſchen Geſchichte, ohne daß man dieſelben irgendwie auf die Suppoſition eines Agrarcommunismus der Urzeit zurückführen müßte. „Die Form, in der ſich dieſe ſocialiſtiſche Ausgeſtaltung der Geſellſchaft vollzog, war einfach dadurch gegeben, daß man auch im Frieden möglichſt die Ordnungen des Feldlagers feſthielt. Und der ſprechendſte Beweis dafür iſt eben das Syſſitieninſtitut, die gemeinſame Speiſung der ganzen Bürgerſchaft, als deren Zweck die Tradition daher mit Recht die Erhöhung der Marſchbereitſchaft und Schlagfertigkeit bezeichnet[3]. Die Waffenbrüderſchaften, die im Felde zuſammenlagerten und in der Schlacht zuſammenſtanden, beſtehen als Tiſchgenoſſenſchaften auch im Frieden fort[4], wobei der militäriſche Charakter der Verbindung ſo ſtreng feſtgehalten wird, daß als Aufſichtsbehörde über ſie die Polemarchen fungiren und die Genoſſen zum gemeinſamen Mahle ſich bewaffnet verſammeln. Angeſichts dieſer Thatſachen erſcheint die Ableitung des ſpartaniſch-kretiſchen Syſſitienweſens aus politiſch-militäriſchen Motiven als die ungezwungenſte und natürlichſte Erklärungsweiſe[5]. Wenigſtens ſind wir, um das Inſtitut geſchichtlich zu verſtehen, in keiner Weiſe genöthigt, noch irgendwelche andere Entſtehungsgründe heranzuziehen, ſo daß für eine Anknüpfung an wirtſchaftliche Verhältniſſe jeder Anhaltspunkt fehlt. Neben den Tiſchgenoſſenſchaften kann auch einmal die Feldgemeinſchaft beſtanden haben, wie das Beiſpiel des doriſchen Lipara beweiſt; allein dieſelben brauchen keineswegs immer und überall in einem urſächlichen Zuſammenhang mit der Feldgemeinſchaft zu ſtehen. Iſt es doch angeſichts der ganzen Stellung, welche die gemeinſame Bürgerſpeiſung im Organismus des doriſchen Kriegerſtaates einnimmt, ſelbſt für Lipara keineswegs wahrſcheinlich, daß die dortigen Syſſitien ausſchließlich eine Wirkung der Feldgemeinſchaft waren. Sie können auch hier ſehr wohl, wie die lipariſche Feldgemeinſchaft ſelbſt, zugleich als Ausfluß der kriegeriſchen Organiſation der Gemeinde betrachtet werden. — Ja, wenn die Syſſitien in der Geſtalt, in der ſie uns auf Lipara und Kreta ſowie in Sparta entgegentreten, eine allgemein doriſche oder gar althelleniſche Einrichtung überhaupt geweſen wären — wie man ſeit Otfried Müller vielfach angenommen hat —, dann würde man allerdings berechtigt, ja genöthigt ſein, zumal für die Landſchaften, die ſich nicht in der Zwangslage der genannten Gemeinden befanden, ein Entſtehungsmotiv allgemeinerer Art zur Erklärung heranzuziehen, wie es eben die wirtſchaftlichen Verhältniſſe darbieten würden. Allein iſt für jene Annahme auch nur der Schatten eines Beweiſes erbracht?"

---

[1] „Flibuſtier" hießen die kühnen Seeräuber in den weſtindiſchen Gewäſſern (zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts), die aus den Stierjägern von S. Domingo hervorgegangen waren.

[2] Einzelne Schriftſteller (z. B. *Viollet*, *Laveleye* l. c. p. 372) haben auf die Angabe der neupythagoreiſchen und neuplatoniſchen Literatur hingewieſen, daß auf Pythagoras' Geheiß 600 oder 2000 Perſonen die Gütergemeinſchaft acceptirten, und aus dieſer hiſtoriſch ganz unbeglaubigten Fabel Rückſchlüſſe auf Spuren des Communismus machen zu können geglaubt, indem ſie vorausſetzten, daß jener Angabe vielleicht eine alte mißverſtandene Ueberlieferung über die Entſtehung einzelner süditaliſcher Gemeinden zu Grunde liege. Vgl. Pöhlmann a. a. O. S. 53. Das iſt in der That ſchon mehr eine wiſſenſchaftliche „Schöpfung" communiſtiſcher Spuren! — Wenn Ariſtoteles über Tarent berichtet, daß dort die Reichen ihre Güter mit den Armen „gemein machten", indem ſie dieſe an der Nutznießung theilnehmen ließen (Politik [ed. Susemihl] VII, 5, 5. 1320 b.), ſo kann das nicht als Ueberreſt einer gemeinwirtſchaftlichen Eigenthumsordnung, ſondern nur als Beweis für „die Wirkſamkeit eines ausgebildeten ſocialen Sinnes" gelten, „der ſich bewußt iſt, daß das Privateigenthum nicht ausſchließlich dem Individuum, ſondern auch dem Intereſſe der Geſellſchaft zu dienen hat" (Pöhlmann a. a. O. S. 54 ff.).

[3] Vgl. Pöhlmann a. a. S. 58 ff.

[4] Ebd. S. 60.

---

[1] Principien der Sociologie. D. A. III, 669 ff.

[2] Pöhlmann a. a. O. S. 60 ff.

[3] *Plutarch,* Apophthegm. Lac. p. 226 c.

[4] Vgl. *Dionysius v. Hal.* II, 23.

[5] Vgl. auch *Plato,* Leg. I, 633 a. I, 625 e, und *Herodot* I, 65.

Schließlich weiſt Pöhlmann auch die Schlüſſe, welche manche Forſcher aus der Eigenart der ſpartaniſch-kretiſchen Agrarverfaſſung auf ein communiſtiſches Agrarweſen der Vorzeit machten, als unbegründet zurück[1]. Es iſt insbeſondere eine, durch die uns zu Gebote ſtehenden thatſächlichen Anhaltspunkte[2] nicht gerechtfertigte, vorſchnelle Behauptung, daß die ſpartaniſchen Kleren (Hofſtellen) ſich nach den rechtlichen Beſtimmungen, welche für ſie gelten, als Staatslehen erweiſen[3]. In der modernen Auffaſſung des ſpartaniſchen Königthums als eines oberſten Regulators des Wirtſchaftslebens erblickt Pöhlmann[4] lediglich „eine Fortſetzung der antiken Legendenbildung über den ſocialen Muſterſtaat Sparta. Auch das hat jene Auffaſſung mit der antiken Legende gemein, daß ſie dieſelben Züge, welche das von der ſocialen Theorie geſchaffene Bild eines idealen Staates zeigt, in das Leben Altſpartas hineinträgt. Denn bewußt oder unbewußt hat hier ganz unverkennbar der platoniſche Geſetzesſtaat vorgeſchwebt, ein Staat, der in der That auf dem Princípe beruht, daß jeder ſeiner Bürger, der am vaterländiſchen Boden einen Antheil erhalten, denſelben als etwas der Geſamtheit Gehöriges zu betrachten habe". —

---

[1] Pöhlmann a. a. O. S. 78 ff.

[2] Ebd. S. 65 f.

[3] Ebd. S. 93.

[4] Ebd. S. 99.

8. Faſſen wir die Ergebniſſe unſerer Darlegung in wenigen Sätzen zuſammen:

Erſtens: Die Unterſcheidung zwiſchen Fiſcher-, Jäger-, Hirten-, Ackerbau-, Induſtrie- und Handelsvölkern mag immerhin geeignet ſein, die verſchiedenartige ſpecifiſche Vollkommenheit des wirtſchaftlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen und nach der Art der Productionsverhältniſſe eine gewiſſe Abſtufung der ökonomiſchen Entwicklungsgrade darſtellen. Allein die Annahme, daß jene Unterſcheidungen in dem Sinne hiſtoriſche Wirtſchaftsſtufen bezeichnen, daß alle Völker dieſelben Entwicklungsſtadien mit Nothwendigkeit durchlaufen mußten, kann weder aus directen Zeugniſſen noch durch die vergleichende Geſchichtsmethode noch durch irgend welche Vernunftſchlüſſe erwieſen werden.

Zweitens: Bereits die älteſten geſchichtlichen Nachrichten weiſen auf feſte Anſiedelung und Ackerbau der in der Urheimat des Menſchengeſchlechtes zurückgebliebenen Völker hin, ebenſo wie ſie zeigen, daß nicht nur an beweglichen Dingen, ſondern auch am Grund und Boden in der grauen Vorzeit Privateigenthum beſtanden habe. Es iſt alſo vom hiſtoriſchen Standpunkt aus unzuläſſig, das Collectiveigenthum als eine Eigenthumsform zu bezeichnen, die bei allen Völkern eine nothwendige und lange Zeit dauernde Durchgangsſtufe zum individuellen Privateigenthum gebildet habe.

Drittens: Was die Stämme betrifft, welche die Urheimat unſeres Geſchlechtes verließen oder in ſpätern Zeiten durch Völkerwanderungen zum Aufſuchen neuer Wohnſitze gezwungen wurden, ſo dürfte meiſt die erſte Occupation des Anſiedelungsgebietes durch den ganzen Stamm als ſolchen erfolgt ſein. In einzelnen Fällen mag auch die Feldgemeinſchaft noch längere Zeit nach der Anſiedelung, mitunter vielleicht ſogar mit periodiſcher Neuvertheilung des Landes, fortbeſtanden haben[1]. Allein bei einzelnen Nomadenſtämmen zeigt ſich auch das Privateigenthum (der Individuen oder Familien) ſofort und unmittelbar, ohne Dazwiſchentreten eines Stammeseigenthums, ſobald der Uebergang von der Weidewirtſchaft zum feſten Ackerbau ſich vollzieht. Andererſeits aber löſte ſich das Collectiveigenthum — wo es beſtand — verhältnißmäßig raſch in einen Zuſtand mit Privateigenthum, wenigſtens an der Hofſtätte, auf.

Viertens: Wo immer jedoch das Gemeineigenthum den Charakter einer dauernden Einrichtung annahm (z. B. im indiſchen „Fünfſtromlande", im Pandſchab), da wurde eine höhere Culturſtufe nicht erreicht. Dieſe Thatſache, welche von den Evolutioniſten nicht beſtritten wird, legt nun offenbar den Schluß nahe, daß gerade in dem Collectiveigenthum ein Hinderniß der naturgemäßen Entwicklung zu höherer Kultur erblickt werden muß. —

Das führt uns zur richtigen Auffaſſung vom Urſprung des Privateigenthums[2].

---

[1] Roſcher (Syſtem der Volkswirtſchaft II, 231) hält freilich, wie bereits geſagt, die periodiſche Neuvertheilung des Landes für ein allgemeines Princip der ſocialen Entwicklung, für eine beſondere Culturſtufe zwiſchen dem Nomadenthum und der feſten Anſiedelung mit Privateigenthum.

[2] Andere zur Begründung des Privateigenthums aufgeſtellte theils irrige theils unzulängliche Theorien können wir hier füglich übergehen, da ſie zum Theil durch die Widerlegung der Legal-, Vertrags- und Evolutionstheorie mitgetroffen werden, zum Theil, wie die Arbeitstheorie (Locke), ſpäter berückſichtigt werden, zum Theil endlich auch ohne Widerlegung ſofort als hinfällig ſich erweiſen. So hat man z. B. das Privateigenthum allein aus der Perſönlichkeit des Menſchen „natürlich" zu erklären verſucht (Fichte, Stahl, Bluntſchli). Die

4. Die Entſtehung und Begründung des Privateigenthums nach der wiſſenſchaftlichen Evolutionstheorie.

1. Wenn Rodbertus vom Staate ſagt: „Nicht die Schöpfung, ſondern die Geſchichte hat ihn geſchaffen“[1], ſo kann man mit dem gleichen Rechte und der gleichen Beſchränkung dasſelbe auch von dem heutigen Privateigenthum behaupten.

Daß A jenes Grundſtück und B dieſes Grundſtück als ſein Eigen beſitzt, daß der eine über große Reichthümer verfügt, der andere nur über wenige Dinge, — das und ähnliches iſt ohne Zweifel nicht unmittelbares Product der Natur, ſondern führt ſich auf poſitive Thatſachen zurück.

Aber nicht bloß die Verknüpfung beſtimmter Einzeldinge mit beſtimmten einzelnen Perſonen iſt das Ergebniß poſitiver Thatſachen, — auch der beſondere Charakter der Eigenthumsordnung, die beſondere Geſtaltung und Form, welche das Eigenthumsrecht bei den verſchiedenen Völkern und in den ſich folgenden Epochen der Geſchichte in der Geſetzgebung und im Leben erhält, — iſt Product hiſtoriſcher Entwicklung. Die

---

menſchliche Perſönlichkeit bedürfe zu ihrer wirtſchaftlichen Bethätigung einer Herrſchaft über Sachgüter. Aber mit dieſem unvollſtändigen und ungenauen Beweiſe läßt ſich die Eigenthumsinſtitution nicht genügend ſtützen. — Die Occupationstheorie, welche das Privateigenthum auf den Willensact deſſen, der die Sache zuerſt in Beſitz nahm, zurückführt, verwechſelt den Eigenthumserwerb mit der Eigenthumsinſtitution. — Die heute beliebte Erklärung des Eigenthums aus der Rechtsentwicklung und aus ſeiner Zweckmäßigkeit (hiſtoriſch-ökonomiſche Theorie) trifft theilweiſe mit der im folgenden behandelten wiſſenſchaftlichen Evolutionstheorie zuſammen, iſt aber zurückzuweiſen, ſoweit ſie ſich auf den wiſſenſchaftlich unhaltbaren poſitiviſtiſchen Standpunkt des Hiſtorismus und Utilitarismus ſtellt.

[1] Briefe und ſocialpolit. Aufſätze, herausgegeben von Dr. R. Meyer II, 519.

römiſch-rechtliche Eigenthumsordnung beſitzt offenbar ein anderes Gepräge wie die deutſch-rechtliche, und die Eigenthumsordnung der Zukunft wird ohne Zweifel ſich in manchen Punkten von der Eigenthumsordnung der gegenwärtigen Epoche unterſcheiden. Hierin geſtehen wir der Geſchichte einen ſehr bedeutenden Einfluß auf die Ausgeſtaltung der Eigenthumsverhältniſſe zu.

Noch mehr! Auch das Privateigenthum als ſociale Inſtitution iſt in weitem Umfange hiſtoriſch geworden, obwohl wir nicht an eine völlig eigenthumsloſe Urzeit zu glauben vermögen. Daß insbeſondere die Ausbildung des Privateigenthums am Grund und Boden nicht überall gleich ſchnell ſich vollzogen, vielmehr oft als Frucht einer längern und verſchiedenartigen Entwicklung erſcheint, wird von uns durchaus nicht in Abrede geſtellt. Wo immer insbeſondere ein wirklich ausreichender Beweis für urſprüngliches Collectiveigenthum des Stammes u. ſ. w. am Boden erbracht wird, erkennen wir dasſelbe ohne jedes Bedenken an.

Allein wir beſtreiten, daß das Privateigenthum, wie ſeiner Form und Geſtaltung, ſo auch ſeiner Exiſtenz und ſeinem weſentlichen Inhalte nach, lediglich willkürlichen und rein hiſtoriſchen Urſachen zuzuſchreiben ſei. Eine Einrichtung, die ſich auf der ganzen Welt, bei allen Völkern findet, die durch keinen Wechſel der Zeiten und der Anſchauungen dauernd erſchüttert zu werden vermag, die überall bei zunehmender Cultur tiefere Wurzeln ſchlägt, — eine derartige, dauernde und allgemeine Inſtitution kann nicht in der Willkür des Menſchen, in der zufällig obſiegenden Gewalt oder Habſucht einzelner oder vieler ihren Grund beſitzen, nicht lediglich und allein in der bloßen hiſtoriſchen Entwicklung ihre genügende Erklärung finden. Wir werden vielmehr ihren tiefſten Grund in dem zu ſuchen haben, was unter den verſchiedenſten Verhältniſſen und in dem Wandel der Zeiten nothwendig iſt, einzig und allein Dauer beſitzt und immer unverändert wirkt. Das iſt aber nichts anderes als die vernünftige Menſchennatur. Eben darum nennen wir die von uns vertretene Lehre: wiſſenſchaftliche Evolutionstheorie. Denn „Wiſſenſchaft“ iſt die ſichere Erkenntniß oder Erklärung der Erſcheinungen und Dinge aus ihrem Grunde. Sie operirt nicht mit Träumen und willkürlichen Deutungen, ſondern mit erwieſenen Thatſachen; ſie forſcht überdies nach den Urſachen und Gründen der thatſächlichen Erſcheinungen und ruht erſt in der Erkenntniß des letzten und höchſten Grundes.

Die Bedürfniſſe und Triebe der menſchlichen, individuellen und ſocialen Natur, die Erforderniſſe und Bedingungen einer aufſteigenden Culturentwicklung, die alles dieſes erkennende, beurtheilende, abwägende Vernunft, — das ſind in der That Gründe, welche es erklären, daß das Privateigenthum den Charakter einer ſocialen Einrichtung annahm und annehmen mußte, das ſind die Fundamente der Eigenthumsinſtitution, welche dieſelbe als eine naturrechtliche, d. h. im Vernunftrechte begründete, Einrichtung erſcheinen laſſen. Denn alle jene Elemente führen ſich ſchließlich auf den Willen deſſen zurück, der die vernünftige Menſchennatur geſchaffen hat, mit ihren leiblichen und geiſtigen, individuellen und ſocialen Bedürfniſſen und Anlagen, mit der Fähigkeit und dem Verlangen nach cultureller Entwicklung. Es iſt der denkende Geiſt in uns, der in dem Urheber der menſchlichen Natur auch den höchſten Geſetzgeber der menſchheitlichen Evolution und in ihr und mit ihr der Eigenthumsinſtitution erkennt und verehrt[1].

---

[1] Vgl. Franz Walter, Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Socialismus. Gekrönte Preisſchrift (Freiburg 1895) S. 9: „Es iſt nicht der Staat, nicht der Vertrag der aus dem Naturzuſtande zur bürgerlichen Geſellſchaft zuſammengetretenen Menſchen, der das Eigenthum ſchafft, ſondern der Wille des höchſten Geſetzgebers.“ — Cathrein (Moralphiloſophie II, 223) nennt die von uns vertretene Theorie die ökonomiſch-

Dieſe moraliſche Berechtigung und Nothwendigkeit des Privateigenthums für den Menſchen und das menſchliche Geſellſchaftsleben genauer zu erweiſen, wird unſere nächſte Aufgabe. Gründet ſich die Eigenthumsinſtitution in der That letztlich auf die vernünftige Menſchennatur, dann iſt ſie keine bloße „Etappe der hiſtoriſchen Evolution“, keine vorübergehende Entwicklungsphaſe in der Geſchichte der Völker. Sie wird vielmehr ihrem weſentlichen Inhalte nach bleiben, ſolange es Culturvölker gibt und ſolange der Menſch ſeiner vernünftigen Natur gemäß als vernünftiges Weſen handelt.

2. Leo XIII. ſtellt in der Encyklika Rerum novarum über die Arbeiterfrage den Satz auf: Possidere res privatim ut suas, ius est homini *a natura* datum — „Das Recht zum Beſitze privaten Eigenthums hat der Menſch von der Natur erhalten.“ [1]

Ohne Schwierigkeit wird man ſich von der Wahrheit dieſer Behauptung überzeugen können, wenn man ſowohl die Natur des Menſchen als auch die natürlichen Be-

---

naturrechtliche; ſie ſieht „das Privateigenthum wenigſtens auf höhern Culturſtufen und innerhalb gewiſſer Grenzen als nothwendig an für die erforderliche Entwicklung ſowohl der einzelnen Individuen und Familien als der ganzen Geſellſchaft und darum auch, unter Vorausſetzung der Menſchen, wie ſie nun einmal ſind, als eine nothwendige Vernunftsordnung“. — Dieſe Theorie unterſcheidet ſich alſo weſentlich von der „rein ökonomiſchen Theorie“, welche das Privateigenthum nicht als nothwendig, ſondern bloß als nützlich und zweckmäßig, und zwar lediglich als für die abſehbare Zukunft nützlich hinſtellt. A. v. Schäffle, der übrigens ſeine Anſichten oft ändert, kann als ein Vertreter letzterer Theorie gelten.

[1] Officielle (Herderſche) Ausgabe S. 10 (bezw. S. 11). — Die Lehre der großen Theologen über Eigenthumsrecht kurz zuſammengeſtellt findet ſich bei Hitze, Kapital und Arbeit (Paderborn 1880) S. 133 ff.

dingungen, den natürlichen Zweck des geſellſchaftlichen Lebens ins Auge faßt[1].

Die naturrechtliche Begründung des Privateigenthums ergibt ſich

Erſtens: aus den Geſetzen der menſchlichen Natur, wie ſie logiſch und factiſch vor jeder ſtaatlichen oder Stammesgemeinſchaft, alſo auch vor jedem poſitiven Gemeineigenthum beſteht und beſtand. Folgt aber aus den Geſetzen der menſchlichen Natur die Berechtigung des Privateigenthums, ſo würde die dauernde Einführung des geſellſchaftlichen Collectiveigenthums als naturwidrig ſich darſtellen, und zwar um ſo mehr, je weniger dasſelbe geeignet iſt, den Anſprüchen, dem Triebe, dem Verlangen der Natur zu genügen. Lorenz v. Stein hat im Hinblick auf die Griechen, Italiker und Germanen die Bemerkung gemacht[2]: „In ihnen lebt ein wunderbarer Trieb, deſſen Weſen es iſt, daß ihnen niemals und auf keinem Gebiete ihres Lebens das genügt hat, was ſie hatten. Stark ſind ſie in der Vertheidigung deſſen, was ſie beſitzen; aber raſtlos ſtreben ſie weiter, Unbekanntem entgegen. Solange ſie eine Geſchichte haben, iſt es, als ob die Erde ſie nicht ruhen ließe, bis ſie ſie ganz beſitzen und genießen. Auch andere Völker haben große Weltzüge und Eroberungen aufzuweiſen. Aber jenen war Eines gemein. Bei ihnen genügte es nicht, daß der ganze Volksſtamm ein Land gewann. Sie wollten von dem Gewonnenen für jeden Einzelnen einen feſten ihm gehörigen Antheil. Der Einzelne mit ſeiner Kraft und ſeinem Beſitze war das Ziel des Ganzen.“ Es mag das Streben nach individueller Erwerbsſelbſtändigkeit bei den genannten Völkerſchaften in beſonders ſcharfer Ausprägung erſcheinen, im übrigen aber iſt es innerhalb der rechten Schranken ein Gemeingut der menſchlichen Natur von Anfang an geweſen und hat bald ſchneller, bald in langſamer Entwicklung das Privateigenthum zu einer dauernden Einrichtung des geſellſchaftlichen Lebens gemacht.

---

[1] Ueber Eigenthum und übernatürliche Offenbarung vgl. Franz Walter, Das Eigenthum (Freiburg 1895) S. 29 f.

[2] Die drei Fragen des Grundbeſitzes und ſeiner Zukunft (Stuttgart 1881) S. 41.

Der Menſch erkennt ſich der materiellen Welt gegenüber durch Gottes Wort und die ihm verliehenen Eigenſchaften und Kräfte als Herrn der Erde. Alles in ihm und um ihn drängt zur Realiſirung dieſer Herrſchaft; vor allem

a) der Trieb und die Pflicht der Selbſterhaltung. Um ſein Leben zu erhalten, bedarf jeder Menſch der äußern Güter. Iſt nun die Selbſterhaltung eine natürliche Pflicht für den Menſchen, wie niemand beſtreiten kann, ſo ſteht ebenſo unzweifelhaft jedem Menſchen ein natürliches Recht auf Erhaltungsmittel zu. Denn wozu der Menſch eine Pflicht hat, dazu hat er auch ein Recht. Die Pflicht und das Recht der Selbſterhaltung ſchließt darum auch die Pflicht und das Recht, die nothwendigen Erhaltungsmittel zu erwerben, zu beſitzen, zu verwenden, in ſich ein. Dieſe Erhaltungsmittel aber ſind zum großen Theil von einer ſolchen natürlichen Beſchaffenheit, daß ſie nur einem allein und zwar ausſchließlich dienen können. Soll für die Erhaltung des Menſchen in einer vernünftigen Weiſe geſorgt werden, ſo muß er alſo auch das Recht haben, andere von dem Gebrauch jener Dinge auszuſchließen, welche ihrer Natur nach nur einem allein dienen können. Das Recht, andere von der Sache auszuſchließen, macht aber, wie oben auseinandergeſetzt wurde, gerade das Weſen, die *ratio formalis,* des Privateigenthums aus. Es folgt ſomit unläugbar aus der Natur des Menſchen und der Natur der materiellen Dinge zugleich für den Menſchen das Recht, Privateigenthum zu erwerben und zu beſitzen.

Aber — ſo wendet man ein — zugegeben auch, daß aus der Pflicht und dem Recht, zu leben, ein Eigenthumsrecht an jenen Dingen folgt, die ihrer natürlichen Beſchränktheit wegen bloß einem allein dienen können, würde jenem Recht und jener Pflicht nicht vollſtändig genügt, wenn der einzelne Menſch ſich jedesmal nur gerade ſo viel aneignen dürfte, als er im Augenblicke benöthigte? Wo aber ſind die Gründe dafür, daß der Menſch Vorräthe von Gütern aufhäuft, von denſelben dauernd alle andern ausſchließt, ja ſogar ſich dazu verſteigt, den Grund und Boden in Privateigenthum zu verwandeln?

Dieſem Einwande kommt Leo XIII. zuvor, indem er

b) aus der Vorausſicht und dem Vorbedacht, als natürlichen Attributen des vernünftigen Menſchen, die Nothwendigkeit und Berechtigung dauernden Privateigenthums, ſpeciell auch am Grund und Boden, herleitet:

„Es tritt, wie in andern Dingen, ſo auch hierin ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier hervor. Das Thier beſtimmt ſich nicht ſelbſt, ſondern wird durch den doppelten Inſtinct ſeiner Natur geleitet. Derſelbe beſchützt ſeine Vermögen, er fördert die Entwicklung der Kräfte, er erregt und beſtimmt deren Bethätigung. Indem der eine Inſtinct das Thier zur Selbſterhaltung treibt, beſtimmt es der andere zur Fortpflanzung des Geſchlechts. Für beides aber iſt es auf den engen Bereich desjenigen, was ihm gegenwärtig iſt, angewieſen, eine Grenze, über welche es nicht hinauskommt, weil es nur durch das ſinnliche Vermögen und durch Einzeleindrücke beherrſcht wird. — Weit davon verſchieden iſt die Natur des Menſchen. In ihm findet ſich einerſeits das Weſen des Thieres in ſeiner Ganzheit und Vollkommenheit, und ſo beſitzt er wie dieſes das Vermögen ſinnlichen Genuſſes, aber ſeine Natur geht nicht in einer thieriſchen auf, mag man ſich letztere noch ſo vervollkommnet denken; er erhebt ſich hoch über die thieriſche Seite ſeiner ſelbſt und macht dieſe ſich dienſtbar. Was den Menſchen adelt und ihn zu der ihm eigenen Würde erhebt, das iſt der vernünftige Geiſt; dieſer verleiht ihm ſeinen Charakter als Menſch und trennt ihn ſeiner ganzen Weſenheit nach vom Thiere. Eben weil er aber mit Vernunft ausgeſtattet iſt, ſind ihm die irdiſchen Güter nicht zum bloßen Gebrauche anheimgegeben wie dem

Thiere, ſondern er hat perſönliches Beſitzrecht, Beſitzrecht nicht bloß auf Dinge, die beim Gebrauche verzehrt werden, ſondern auch auf ſolche, welche nach dem Gebrauche beſtehen bleiben.

Eine tiefere Betrachtung der Natur des Menſchen lehrt dieſes ganz klar. — Da der Menſch mit ſeinem Denken unzählige Gegenſtände umfaßt, aus den gegenwärtigen die zukünftigen erſchließt und Herr ſeiner Handlungen iſt, ſo beſtimmt er unter dem ewigen Geſetze und unter der allweiſen Vorſehung Gottes ſich ſelbſt nach freiem Ermeſſen; es liegt darum in ſeiner Macht, unter den Dingen die Wahl zu treffen, die er zu ſeinem eigenen Wohle nicht allein für die Gegenwart, ſondern auch für die Zukunft als die erſprießlichſten erachtet. Hieraus folgt, daß es Rechte auf perſönlichen Bodenbeſitz geben muß; es müſſen Rechte erworben werden können nicht bloß auf Eigenthum an Erzeugniſſen des Bodens, ſondern auch auf Eigenthum am Boden ſelbſt. Was dem Menſchen nämlich ſichere Ausſicht auf künftigen Fortbeſtand ſeines Unterhaltes verleiht, das iſt nur der Boden mit ſeiner Productionskraft. Immer unterliegt der Menſch Bedürfniſſen, ſie wechſeln nur ihre Geſtalt; ſind die heutigen befriedigt, ſo ſtellen morgen andere ihre Anforderungen. Die Natur muß dem Menſchen demgemäß eine bleibende, unverſiegliche Quelle zur Befriedigung dieſer Bedürfniſſe angewieſen haben, und eine ſolche Quelle iſt nur der Boden mit den Gaben, die er unaufhörlich ſpendet.“[1]

Während das Thier mit dem Genuß gegenwärtiger Güter ſich begnügen muß, bemißt der Menſch die Zukunft, deren Forderungen und Bedürfniſſe. Er weiß, daß er ſeinerſeits auf zukünftige Bedürfniſſe Rückſicht nehmen kann. Ja er erkennt in dieſer Fähigkeit einen hohen Vorzug ſeiner vernünftigen Natur, eine Aeußerung der menſchlichen Würde. Eben die vernünftige Natur offenbart es ihm ferner als eine Forderung der Klugheit, daß er von jener Fähigkeit, ſoweit er kann, Gebrauch mache, ſein Beſtehen nach Möglichkeit nicht im ungewiſſen laſſe. Darum fühlt der Menſch ſich mächtig durch ſeine vernünftige Natur geradezu angetrieben, ſeine Zukunft ſicher zu ſtellen. Wie aber ſollte er dies beſſer können als dadurch, daß er einen Vorrath von Gütern dauernd mit Ausſchluß anderer beſitzt? wie beſſer als gerade durch ſtabiles Eigenthum am Grund und Boden? Kaum bedarf es wohl eines Beweiſes, daß die Vernunft, die Klugheit den Menſchen antreiben muß, nun auch in der That für die Zukunft in gedachter Weiſe Fürſorge zu treffen.

---

[1] Encyklika über die Arbeiterfrage (Officielle Ausgabe, Freiburg, Herder, 1891) S. 12 f. bezw. S. 13 f.

Blicken wir nur hin auf den Wechſel des Glückes, dem der Menſch in ſeiner Schwäche unterliegt. Krankheit, Schickſalsſchläge mannigfacher Art können ihn treffen, ihn niederbeugen und den augenblicklichen Erwerb der Erhaltungsmittel ſehr erſchweren, vielleicht unmöglich machen. Was würde aus ihm, wenn er nicht dauerndes Eigenthum an Dingen erwerben könnte, die in der Zeit der Noth ihn am Leben erhielten? Was würde aus ihm, wenn niemand ſich dieſes Rechtes erfreute, niemand über einen Vorrath von Gütern verfügen dürfte, aus deren Ueberfluß er den nothleidenden Brüdern Hilfe zu gewähren vermöchte?[1]

Blicken wir hin auf die Welt, die Erde, die uns als Heimſtätte angewieſen. Man mag die Natur karg oder freigebig nennen, jedenfalls wechſelt der Reichthum ihrer Producte gar ſehr, iſt vielfachen Zufälligkeiten unterworfen. Sie bietet nicht zu jeder Zeit und an jedem Orte jene Fülle von Gütern dar, deren wir zur Erhaltung und Vervollkommnung unſeres Lebens bedürfen. Insbeſondere bedarf der Grund und Boden der fortgeſetzten und höchſt ſorgfältigen Cultur, wenn anders er die zur dauernden Erhaltung, Sicherung, Vervollkommnung des Lebens nothwendigen Güter hervorbringen ſoll. Wer aber wollte alle jene Mühen, jenen hohen und doch ſo unerläßlichen Grad von Sorgfalt auf die Pflege eines

---

[1] Der Einwand, daß ein Vorrath im geſellſchaftlichen Eigenthum ſtehender Güter genüge, wird ſpäter noch ausdrücklich durch Zurückweiſung des Geſellſchaftseigenthums im Sinne des Communismus und Socialismus erledigt.

Ackers verwenden, von dem er weiß, daß derſelbe in kurzer Zeit vielleicht ihm genommen werden dürfte? Nein, ohne ſtabiles Eigenthum an Grund und Boden wird der Menſch dem Boden nicht die zur Cultivirung und Verbeſſerung desſelben nothwendige Sorgfalt und Mühe angedeihen laſſen. Ohne beſondere Sorgfalt und Mühe aber liefert der Acker kaum das für die Gegenwart Nothwendige, geſchweige denn jene Ueberſchüſſe über den gegenwärtigen Bedarf, welche gegen zukünftige Fälle der Noth Sicherheit zu gewähren im ſtande ſind.

Das Eigenthum an einem dauernden Gütervorrath, insbeſondere das Eigenthum am Grund und Boden als einer beſtändig fließenden Güterquelle, iſt darum den natürlichen und berechtigten Wünſchen und Trieben der vernünftigen Menſchennatur durchaus entſprechend, — die naturgemäße und beſte Form, in welcher der menſchliche Erhaltungstrieb und Vervollkommnungstrieb ſich Geltung verſchafft. Da nun von ſeiten der materiellen Dinge einer dauernden Aneignung derſelben nichts im Wege ſteht, wird alſo der Menſch in dem Beſtreben, durch dauerndes Eigenthum ſein irdiſches Daſein zu ſichern und zu vervollkommnen, ſo lange in der Ausübung einer unzweifelhaft natürlichen Rechtsbefugniß ſich befinden, als er dadurch kein fremdes Recht verletzt.

Das gilt auch insbeſondere, wie geſagt, mit Rückſicht auf den Grund und Boden. Hat der Menſch ein Recht, die Früchte des Baumes für ſich allein zu erwerben, ſo ſteht ihm nicht minder die Befugniß zu, den Baum ſich anzueignen, der die Früchte trägt. Denn ſind ihm die Früchte unentbehrlich, dann iſt es nicht minder der Baum, den er pflegen, beſchneiden, begießen, gegen die Kälte und gegen die Beſchädigungen durch wilde Thiere ſchützen muß, ſofern deſſen Erzeugniſſe in Zukunft ſein Leben erhalten ſollen. Iſt aber der Baum unentbehrlich, dann ebenfalls das Stück Landes, in welchem der Baum Wurzeln geſchlagen hat, auf dem er emporblüht und gedeiht. Dieſes Land muß bebaut, von Steinen befreit, gedüngt werden, wenn ich mich nicht der Gefahr ausſetzen will, daß ich des Baumes und damit ſeiner Früchte verluſtig werde.

So führt alſo nothwendig das Streben nach Sicherung ſeiner Exiſtenz den Menſchen zur Aneignung nicht bloß der Früchte der Erde, ſondern auch des Grund und Bodens ſelbſt. Wollte ihm jemand dieſes Recht beſtreiten, ſo wäre dies gleichbedeutend mit der Verkennung der natürlichen Befugniß des Menſchen, für ſeine Erhaltung, für ſeine Entwicklung in einer der Vernunft entſprechenden Weiſe zu ſorgen.

c) Hat aber der Menſch ſchon als Einzelweſen zum Zweck der Erhaltung und Förderung[1] des Lebens das Recht, dauerndes Privateigenthum an den Früchten der Erde und an dieſer ſelbſt zu erwerben, ſo ſtellt ſich jenes Recht noch deutlicher dar, wenn wir den Menſchen in ſeiner Beziehung zur Familie betrachten. Vernehmen wir, wie Leo XIII. aus der natürlichen Liebe der Eltern zu ihren Kindern einen Beweis für das Privateigenthum herleitet.

„In Bezug auf die Wahl des Lebensſtandes iſt es der Freiheit eines jeden anheimgegeben, entweder den Rath des göttlichen Herrn zum enthaltſamen Leben zu befolgen oder in die Ehe zu treten. Kein menſchliches Geſetz kann dem Menſchen das natürliche und urſprüngliche Recht auf die Ehe entziehen; keines kann den Hauptzweck dieſer durch Gottes heilige Autorität ſeit der Erſchaffung eingeführten Einrichtung irgendwie einſchränken. ‚Wachſet und mehret euch.‘ Mit dieſen Worten war die Familie gegründet. Die Familie, die häusliche Geſellſchaft, iſt eine wahre Geſellſchaft mit allen Rechten derſelben, ſo klein immerhin dieſe Geſellſchaft ſich darſtellt; ſie iſt älter als jegliches andere Gemeinweſen, und deshalb beſitzt ſie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugniſſe und Pflichten. Wenn nun jedem Menſchen als Einzelweſen die Natur das Recht, Eigenthum zu erwerben und zu beſitzen, verliehen hat, ſo muß ſich dieſes Recht auch im Menſchen, inſofern er Haupt einer Familie iſt, finden; ja dasſelbe beſitzt im Familienhaupte noch mehr Energie, weil der Menſch ſich im häuslichen Kreiſe gleichſam ausdehnt. Ein dringendes Geſetz der Natur verlangt, daß der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nöthige verſchaffe und die Natur leitet ihn an, auch für die Zukunft die Kinder zu verſorgen, ſie möglichſt ſicherzuſtellen gegen irdiſche Wechſelfälle, ſie in ſtand zu ſetzen, ſich ſelbſt vor Elend zu ſchützen; er iſt es ja, der in den Kindern fortlebt und ſich gleichſam in ihnen wiederholt. Wie ſoll er aber jenen Pflichten gegen die Kinder nachkommen können, wenn er ihnen nicht einen Beſitz, welcher fruchtet, als Erbe hinterlaſſen darf?“ [1]

---

[1] Vgl. Herderſche Ausgabe der Encyklika „Rerum novarum“ S. 15, *„conservanda“* und *„perficienda* vita“.

Mit andern Worten: Es iſt ſtrenge und heilige Pflicht des Vaters, für die Erziehung ſeiner Kinder Sorge zu tragen. Ueberdies wird er von der Natur angetrieben, daß er noch ein übriges für die Kinder thun möchte, indem er deren Zukunft durch Hinterlaſſung einer Erbſchaft gegen die Wechſelfälle des Lebens ſicher ſtellt. Von einer Pflicht eines jeden Vaters, ſeinen Kindern ein Erbe oder gar ſpeciell Bodenbeſitz erblich zu überlaſſen, iſt da durchaus keine Rede. Leo XIII. ſpricht in dieſer Hinſicht nur von dem natürlichen Verlangen [2] der Eltern, welches ebenſo vernünftig und berechtigt iſt wie der Wunſch des Einzelmenſchen, nicht nur für die bloße augenblickliche Erhaltung, ſondern für die Förderung, Vervollkommnung, möglichſte Sicherung des Lebens durch dauerndes Eigenthum die ſachlichen Bedingungen zu erwerben. Steht der Erfüllung des elterlichen Wunſches kein fremdes Recht im

---

[1] Encycl. „Rerum novarum“ (Officielle Ausgabe) p. 18 (19).

[2] Ibid. p. 19: „Sanctissima naturae lex est, ut victu omnique cultu paterfamilias tueatur, quos ipse procreavit: idemque illuc *a natura deducitur*, ut *velit* liberis suis, quippe qui paternam referunt et quodam modo producunt personam, acquirere et parare, unde se honeste possint in ancipiti vitae cursu a misera fortuna defendere. Id vero efficere non alia ratione potest, nisi fructuosarum possessione rerum, quas ad liberos hereditate transmittat.“

Wege, ſo wird alſo auch der Erwerb von Privateigenthum für die Kinder als der Natur und den natürlichen Befugniſſen der Eltern entſprechend anerkannt werden müſſen.

d) In der Vorausſetzung, daß der Menſch überhaupt Eigenthum an den materiellen Dingen erwerben darf, findet die Gerechtigkeit des Privateigenthums eine neue Beſtätigung in dem natürlichen Rechte des Menſchen an der Frucht ſeiner Arbeit.

Wenn der Menſch kein Eigenthumsrecht an den Früchten ſeiner Arbeit hätte, ſo würde man ihm dieſelben gegen ſeinen Willen entziehen können, ohne ſich einer Ungerechtigkeit ſchuldig zu machen. Und doch ſagt unſere Vernunft uns klar und deutlich, daß eine derartige Entziehung erſtens eine Vergewaltigung ſeiner Perſon und zweitens einen Raub an dem bedeuten würde, was er mit Recht als das „Seinige“ betrachtet. — Nehmen wir an, ein Menſch, der in niemandes Dienſt ſteht, habe einen herrenloſen Gegenſtand, z. B. einen Baum des Urwaldes, in Beſitz genommen und aus deſſen Holz für ſich einen Pfeil geſchnitzt. Da käme aber ein anderer und nähme ihm den Pfeil ab. Erkennt nicht jeder auf den erſten Blick, daß dem Verfertiger des Pfeiles dadurch ein Unrecht zugefügt würde? — Und worin beſteht denn jene Ungerechtigkeit? — Zunächſt in einer perſönlichen Gewaltthat gegenüber der natürlichen Freiheit und der individuellen Erwerbsſelbſtändigkeit des Menſchen. Denn wie ich niemand ohne Rechtstitel zwingen kann, ſeine Kräfte gegen ſeinen Willen im Dienſte eines andern zu verwenden, ſo würde auch ein nachfolgender Zwang — welcher durch willkürliche Entziehung der gerechten Frucht oder durch Vereitelung des berechtigten Zweckes meiner ohne Verletzung fremden Rechtes vollzogenen Arbeit mich in die Lage verſetzt, gegen meinen Willen für einen andern oder ganz zwecklos gearbeitet zu haben — offenbar der Gerechtigkeit ins Geſicht ſchlagen. Sodann wäre es ein Sachenraub an dem, was der Menſch mit Recht als das Seinige betrachten darf. Jeder Menſch iſt von Natur aus Herr ſeiner Kräfte und Fähigkeiten, d. h. er kann dieſelben als die ſeinigen, für ſich, zu ſeinem eigenen Vortheil verwenden. Steht er alſo nicht in einem Dienſtverhältniſſe, durch welches er ſich verpflichtet hat, für einen andern zu arbeiten, ſo wird er auch als der natürliche Herr der Früchte ſeiner Arbeit gelten müſſen. „Jenes, was ich thue, iſt ganz in meinen Händen; denn es iſt ein Theil von mir, weil es eine Wirkung von mir iſt und die Wirkung ein Theil der Urſache. Die Wirkung iſt ja in der Urſache enthalten, geht aus ihr hervor, hängt von ihr ab. Wer alſo Anſpruch machen würde auf die Früchte meiner Anſtrengung, würde mir das Meinige rauben, und würde es rauben, ohne das mindeſte Recht dazu zu haben.“[1] Hat daher der Menſch an einem Gegenſtande, auf den niemand ein höheres und älteres Recht geltend machen kann, umgeſtaltende oder befruchtende Arbeit vollzogen, ſo fordert die Gerechtigkeit, daß ihm nunmehr der Gegenſtand ſelbſt als Eigenthum gehöre, weil er nur ſo im dauernden Beſitze und Genuſſe der Wirkung und Frucht ſeiner Arbeit bleiben kann.

Aus dieſem urſprünglichen natürlichen Rechte des Menſchen auf die Producte der Arbeit, die nicht in fremdem Dienſte verrichtet wurde, entnimmt Leo XIII. einen klaren und überzeugenden Beweis für die Gerechtigkeit des Eigenthums ſpeciell am Grund und Boden.

„Die Erde ſpendet zwar“, heißt es in der Encyklika Rerum novarum[2], „in großer Fülle alles, was zur Erhaltung und Förderung des irdiſchen Daſeins nöthig iſt; aber ſie kann es nicht aus ſich ſpenden, d. h. nicht ohne Bearbeitung und Pflege durch den Menſchen. Indem der Menſch an die Urbarmachung des Bodens körperlichen Fleiß und geiſtige Sorge ſetzt, macht er ſich ebendadurch den cultivirten Theil zu eigen; es wird demſelben ſozuſagen der Stempel des

---

[1] Taparelli a. a. O. I, 167. [2] S. 15 (16 f.).

Bearbeiters aufgedrückt. Es entſpricht alſo durchaus der Gerechtigkeit, daß dieſer Theil des Bodens ſein eigen ſei und ſein Recht darauf unverletzlich bleibe.

Die Beweiskraft des Geſagten iſt ſo einleuchtend, daß es nur Verwunderung erwecken kann, die entgegengeſetzten Theorien vortragen zu hören, Theorien, die übrigens nicht neu ſind, ſondern die ſchon das Alterthum abgewieſen und widerlegt hat. Man behauptet nämlich, eigentliches Bodeneigenthum ſei gegen die Gerechtigkeit, und nur die Nutznießung des Bodens oder der Theile desſelben könne den Einzelnen zuſtehen; die Scholle des Herrn, welche ſeine Anlagen und Baulichkeiten trägt, ſei nicht ſein eigen, und der Acker, den der Landwirt als den ſeinen bearbeitet, gehöre nicht ihm. Man will nicht ſehen, daß dies ebenſoviel heißt wie einen Raub ausführen an dem, was legitim erworben wurde. Jenes früher wüſte Erdreich hat doch durch den Fleiß des erſten Bebauers und durch ſeine kundige Behandlung die Geſtalt völlig verändert; es iſt aus Wildniß fruchtbares Ackerfeld, aus verlorener Oede ein ergiebiger Boden geworden. Was dem Boden dieſe neue Form verliehen, das iſt derart mit ihm ſelbſt eins, daß es großentheils unmöglich von ihm zu trennen iſt. Und es ſoll kein Widerſpruch gegen alle Gerechtigkeit ſein, jenen Boden mit der Behauptung, daß Eigenthum nicht beſtehen dürfe, ſeinem Beſitzer zu entziehen und dasjenige andern zu überantworten, was der Bebauer im Schweiße ſeines Angeſichtes geſchaffen hat? Nein, wie die Wirkung ihrer Urſache folgt, ſo folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat."

Damit iſt nun nicht geſagt, jeder beſitze von Natur aus die Garantie, daß er durch ſeine Arbeit thatſächlich ein unbewegliches Vermögen erwerben werde. Aber wenn es ihm gelingt, ohne Verletzung älterer oder höherer Rechte ein ſolches zu gewinnen, ſo würde es dem natürlichen Rechte widerſprechen und gewiſſermaßen eine Vergewaltigung ſeiner freien Perſönlichkeit einſchließen, wollte man ihn des rechtmäßig Erworbenen berauben. Etwas anderes hat der Papſt nicht behaupten wollen, wie ſeine Worte klar und deutlich bezeugen: „Qua ex re rursus efficitur, privatas possessiones plane esse *secundum naturam*." „Hieraus ergibt ſich, daß privater

Beſitz (nach dem Zuſammenhang: privates Eigenthum) vollſtändig naturgemäß iſt“ [1], der Natur entſpricht.

Und wer dürfte die Wahrheit dieſer Behauptung beſtreiten können? Auf welche andere Weiſe ſollte denn auch der erſte Bebauer des Bodens, der durch langjährige, mühſame Arbeit den Acker erſt recht ertragsfähig gemacht hat, ſich dauernd der Früchte ſeines Schweißes erfreuen können, wenn ihm nicht der ausſchließliche, dauernde, vererbbare Beſitz des Ackers — alſo das, was man nicht bloß der Form, ſondern auch dem Inhalte nach als Privateigenthum ſtets bezeichnet hat — zugeſichert wäre? Die Lage des Pächters unterſcheidet ſich weſentlich von der Lage des erſten Bebauers. Der Pächter zahlt den Pachtzins für das Recht der Benutzung eines fremden Grundſtückes. Aber er tritt nicht in ein perſönliches Dienſtverhältniß zum Eigenthümer. Darum bleibt ihm das Recht auf das Product der Arbeiten, die er auf das Grundſtück verwendet. Ihm gehört die Ernte, und für Verbeſſerungen, Aufwendungen von einem die Pachtzeit überdauernden Werthe erwächſt ihm gerechterweiſe ein Erſatzanſpruch dem Eigenthümer gegenüber. Anders der erſte Bebauer. Er ſteht einem herrenloſen Grundſtücke gegenüber, auf welches noch niemand Arbeit verwendet. Niemand braucht er darum auch einen Pachtzins zu zahlen, wie andererſeits niemand da iſt, der ihm Erſatz leiſtete für ſeine Mühen und deren Ergebniſſe. Nur das Eigenthum an dem bearbeiteten Boden ſichert dem erſten Bebauer auf die Dauer die Früchte ſeiner ganzen Arbeit, der Urbarmachung, Beſtellung u. ſ. w.

Man beachte übrigens hierbei, daß als „Frucht“ der Arbeit nicht bloß die Ernte zu gelten hat, daß vielmehr eben die Verbeſſerung des Bodens ſelbſt und die dem Acker durch Cultur verliehenen Eigenſchaften u. ſ. w. das unmittelbarſte Product der Arbeit darſtellen. „Hat der Menſch“, ſagt Taparelli[1], „das Recht auf ſeine eigenen Werke, ſo dehnt das Eigenthum an dieſen auf natürlichem Wege ſeine Rechte auf den Grund und Boden aus; denn die Aecker bedürfen von Natur aus einer beſtändigen Cultur, um das menſchliche Geſchlecht in dem Zuſtande natürlicher Fortpflanzung gehörig zu verſorgen. Jene, die mit Mirabeau behaupten, daß ‚im Augenblicke, wo der Menſch die Früchte geſammelt hat, Grund und Boden naturgemäß zum gemeinſchaftlichen Beſitze zurückkehren‘, müſſen entweder vorausſetzen, daß der urbar gemachte Boden, die Brunnen, Waſſerleitungen und dgl. in der natürlichen Ordnung dem menſchlichen Geſchlechte bei ſeiner Vermehrung nicht nothwendig ſeien, oder daß es keine Werke des Menſchen ſeien, oder daß der Menſch ſie bei der Ernte mit fortnehmen könne, oder daß andere ein Recht auf die Werke des erſten Bebauers beſäßen. Die erſten drei Behauptungen ſind durch die Thatſachen widerlegt, die letztere durch das Recht natürlicher Unabhängigkeit, vermöge welcher urſprünglich jeder nur für ſich arbeitet. Alſo iſt der Erwerb von Grundbeſitz dem Menſchen natürlich und entſpringt aus den nothwendigen Geſetzen ſeiner Natur im Abstracten betrachtet, wie aus denſelben die Nothwendigkeit der menſchlichen Geſellſchaft entſpringt.“ —

---

[1] Encycl. „Rerum novarum“ p. 15.

3. Das Recht des Menſchen auf privaten Eigenthumserwerb ergibt ſich indeſſen nicht bloß aus der Betrachtung der natürlichen Rechte des Menſchen als eines Einzelweſens und ſeiner engern Beziehung zur Familie, ſondern es offenbart ſich die Eigenthumsinſtitution ebenſo klar und unwiderleglich:

Zweitens: als eine allgemeine geſellſchaftliche Nothwendigkeit.

Ordnung, Freiheit, Friede, materieller und geiſtiger Fortſchritt bilden die natürlichen Ziele und Aufgaben des geſell-

---

[3] A. a. O. I, Nr. 407.

ſchaftlichen Lebens ſchlechthin. In überzeugender Weiſe legt nun der hl. Thomas von Aquin dar, wie ohne die Inſtitution des Privateigenthums jene geſellſchaftlichen Aufgaben nicht erfüllt werden können: Jedermann iſt mehr beſorgt in Bezug auf die Verwaltung deſſen, was ihm allein gehört, als was allen oder vielen gemeinſam iſt. — Die menſchlichen Angelegenheiten werden in größerer Ordnung behandelt, wenn dem Einzelnen die perſönliche Obſorge für ſein Gut obliegt. — Hierdurch wird endlich ein friedliches Verhältniß unter den Menſchen gewahrt, indem ein jeder mit ſeiner Sache zufrieden iſt. Umgekehrt ſieht man, daß unter jenen, die gemeinſchaftlich und ungetheilt etwas beſitzen, häufiger Streit entſteht[1].

---

[1] S. Thom. 2, 2, q. 66, a. 2 (corpus artic.): „Respondeo dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est, quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria: Primo quidem, quia *magis sollicitus* est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id, quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id, quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia *ordinatius* res humanae tractantur, si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis *pacificus status* hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos, qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.“ — Der hl. Thomas hat die Eigenthumsfrage „nur ganz nebenbei aufgeworfen da, wo im Syſteme der ſpeciellen Moral die Frage auf Raub und Diebſtahl kommt. Man vermißt vorzüglich ein Doppeltes, einmal die überaus wichtige Unterſcheidung zwiſchen den Gegenſtänden des unmittelbaren Gebrauchs und den Mitteln der wirtſchaftlichen Production, und ſodann die geſchichtliche Ergänzung der ganz abſtract gehaltenen Betrachtung. Die letztere zeigt, daß jenen beiden unterſchiedenen Gruppen von Gütern gegenüber der Eigenthumsbegriff ſich verſchieden entwickelt hat“ (v. Hertling, Zur Beantwortung

Wir können dieſe Gründe unter einem doppelten Geſichtspunkte zuſammenfaſſen:

Die Eigenthumsinſtitution enthält wichtige, ja geradezu unentbehrliche Vorausſetzungen des materiellen und geiſtigen Fortſchrittes in der Geſellſchaft.

Ohne das Privateigenthum wäre es ſodann um die geſellſchaftliche Ordnung, den Frieden im Staate, geſchehen.

Beginnen wir damit, die Nothwendigkeit des Privateigenthums für die geiſtige und materielle Cultur nachzuweiſen.

a) Der geiſtige und ſittliche Fortſchritt eines Volkes findet Förderung durch die Inſtitution des Privateigenthums.

Wir könnten uns hierfür allein ſchon auf die hiſtoriſche Thatſache berufen, daß jene Nationen, bei denen die geiſtige und ſittliche Cultur geblüht, die irgend eine höhere Stufe der Civiliſation erreicht haben, das Recht des Menſchen, bewegliches und unbewegliches Eigenthum zu erwerben, anerkannt und das erworbene Eigenthum durch Geſetz geſichert haben. Umgekehrt lehrt die Geſchichte, daß bei Völkerſchaften, die ein Nomadenleben führten und darum nicht zu dauernden Eigenthumseinrichtungen an den Productionsmitteln gelangen konnten, die geiſtige Cultur ſtets auf einem niedrigen Niveau verblieb.

Aber ohne Schwierigkeit läßt ſich auch direct der innere Zuſammenhang zwiſchen Civiliſation und Eigenthum nachweiſen.

Die rechtliche Möglichkeit, Eigenthum zu erwerben und das erworbene zu beſitzen, regt zu allen jenen Tugenden an, ohne welche die Civiliſation nicht beſtehen kann.

---

der Göttinger Jubiläumsrede [Münſter und Paderborn 1887] S. 16). — Auch fehlt bei Thomas eine Definition des Eigenthumsrechtes. Vgl. Franz Walter, Das Eigenthum (Freiburg 1895) S. 6 nebſt Anmerkung.

Vermöge der Ausſicht auf Eigenthumserwerb fühlt, wie wir ſahen, der Menſch ſich mächtig zur Arbeit angetrieben. Die Arbeit aber iſt zugleich Mittel und Schutz des ſittlichen Lebens. Sie iſt ein wirkſames Mittel zur Tugend, weil ſie die Selbſtbeherrſchung und Selbſtüberwindung im Menſchen großzuziehen im ſtande iſt. Sie iſt ein feſter Schutz der Tugend, weil ſie von den Gelegenheiten entfernt, die dem ſittlichen Leben Gefahren bereiten. Wie die Trägheit das Ackerfeld dem Unkraute preisgibt, ſo öffnet ſie auch das Herz des Menſchen jeglichem Laſter. An die Arbeit iſt darum nicht nur der wirtſchaftliche Aufſchwung, ſondern ebenſoſehr auch der ſittliche Fortſchritt der Völker geknüpft.

Die Sparſamkeit ſodann, zu welcher die Eigenthumsinſtitution anregt, weil ſie die Früchte des Sparens dem Menſchen ſichert, iſt nicht minder ein wichtiger Factor für die ſittliche Entwicklung. Tauſend Gelegenheiten der Selbſtüberwindung und damit der Selbſtbeherrſchung ſchwinden, wenn der Menſch nur über ſo viel verfügt, als er gerade für den Augenblick bedarf.

Das Eigenthum, richtig verſtanden und den Abſichten Gottes gemäß verwendet, ſtärkt ferner die ſocialen Bande, welche die Menſchen miteinander verknüpfen. Der Reiche kann und ſoll von ſeinem Ueberfluſſe den Nothleidenden mittheilen, kann Liebe erweiſen und dankbare Geſinnungen im Herzen der Armen wachrufen. Es iſt ein unſerer heutigen ſocial zerklüfteten Welt fremdartiger und darum doch nicht weniger wahrer Gedanke, daß gerade das Verhältniß des „Arbeitgebers“ zum „Arbeitnehmer“ eine Quelle der innigſten und edelſten Beziehungen werden kann[1]. In einer communiſtiſchen Geſellſchaft aber fehlt jegliches Fundament für irgend welche freundſchaftliche oder gar familiäre Beziehungen, weil das Amt eines Aufſehers niemals einen väterlichen Charakter anzunehmen im ſtande iſt. Viel bitterer und gefährlicher wirkt andererſeits der Neid zwiſchen Gleichſtehenden. Heute beneidet der Arbeiter vielfach ſeinen Herrn. Aber er muß doch anerkennen, daß der Arbeitgeber ſein Brodherr iſt, durch ſeinen Beſitz, ſeine ſociale Stellung ſich wirklich über ihn erhebt. Fällt das Privateigenthum an den Productionsmitteln hinweg, dann fehlt für jede derartige Ueberordnung die ſachliche Unterlage. Und da nun einmal doch eine Ueber- und Unterordnung unentbehrlich bleibt, ſo werden Neid und Mißgunſt in viel höherem Grade, in viel weiterem Umfange die Herzen der Menſchen vergiften und alle edlern Regungen in ihnen erſticken.

---

[1] Vgl. Arbeiterwohl. Erſter Jahrgang, 1. Heft (3. Aufl., Köln 1881), S. 41 ff.

Keineswegs gering zu ſchätzen iſt ſodann jenes Gefühl der Freiheit, der Unabhängigkeit und Selbſtachtung, welches der Eigenthumsbeſitz ſowohl wie das Recht, die Möglichkeit, durch eigene Kraft ſich eine beſſere ſociale Stellung erringen zu können, dem Menſchen zu verleihen pflegt. Die allſeitige Abhängigkeit von dem Willen der „Geſamtheit“ dagegen, d. h. thatſächlich von dem Willen deſſen, den die Geſamtheit dem Einzelnen als Häuptling vorgeſetzt, eine Abhängigkeit, die bis in das Heiligthum der Familie eindringt, Exiſtenzmittel und Freiheitsgebrauch unter jeder Rückſicht umfaßt, verwandelt den freien Mann in einen Sklaven oder Leibeigenen.

Kunſt und Wiſſenſchaft endlich gedeihen allein dort, wo ihnen die nöthige Anregung von außen geboten wird. Hat der Künſtler nur die Ausſicht auf denſelben Lohn wie der Handarbeiter, dann wird er kaum jenen großen Fleiß auf ſeine Ausbildung verwenden, die ihn erſt zu tüchtigen Leiſtungen befähigt. Man muß ihm alſo mehr bieten, als gerade zu ſeinem Unterhalte nothwendig iſt, mit andern Worten, man muß ihm geſtatten, Eigenthum zu erwerben und zu beſitzen. Dazu kommt, daß es der großen Maſſe an der richtigen Werthſchätzung der Kunſt und Wiſſenſchaft fehlt. Kaum dürfte darum in einer communiſtiſchen Geſellſchaft durch Mehrheitsbeſchluß für die Bebauer dieſer höhern, geiſtigen Culturgebiete eine bevorzugte Stellung geſchaffen werden[1]. Wo hingegen das Privateigenthum beſteht, wird ſtets unter der großen Menge der Beſitzenden der eine oder andere Mäcenas ſich finden, der Verſtändniß und Mittel beſitzt, um den tüchtigen und ſtrebſamen Künſtler durch reichliche Spenden, Beſtellung größerer Kunſtwerke u. dgl. zu ermuntern.

b) Noch deutlicher erhellt die geſellſchaftliche Nothwendigkeit des Eigenthums, wenn wir ſeine Beziehungen zum materiellen Fortſchritt ins Auge faſſen[2].

Der materielle Fortſchritt hängt ab: einmal von der Entwicklung und Vervollkommnung der productiven Arbeit; ſodann von der Erhaltung und Verbeſſerung der Productionsmittel. — Man nehme das Privateigenthum weg, und dieſe beiden Lebensquellen der materiellen Cultur werden alsbald verſiegen.

α. Daß die productive Arbeit für die Erhaltung der Geſellſchaft unentbehrlich ſei, wird von niemand beſtritten, ebenſowenig wie der innere Zuſammenhang zwiſchen der Entwicklung der productiven Arbeit und der Verbeſſerung der materiellen Lebensbedingungen der Völker von irgend jemand geläugnet werden kann. Auf ſeiten des Arbeitenden aber ſind es namentlich zwei Umſtände, von denen die Productivität ſeiner Arbeitsleiſtung weſentlich abhängt. Einmal, daß er in dem Berufe thätig iſt, in welchem ſeine perſönlichen Fähigkeiten und Anlagen die productivſte Verwendung finden können; ſodann muß die Möglichkeit der productivſten Verwendung thatſächlich realiſirt, die vorhandene perſönliche Befähigung wirklich ausgenutzt werden.

---

[1] In der That kennt der heutige Socialismus in ſeinen Zukunftsbildern keine Gelehrten und Künſtler von Profeſſion. Alle ſollen ſich ohne Ausnahme an der materiellen Production der Güter betheiligen. Hernach können ſie dichten und muſiciren, wie ja auch heutzutage jemand den Tag über Schuſter ſein und am Abend zum Tanz aufſpielen kann. Ob bei dieſem Syſteme ein Dante oder ein Beethoven die Welt erfreuen könnte, wird mancher bezweifeln.

[2] Vgl. Franz Schaub, Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus (Freiburg 1898) S. 269 ff. 283 ff. 286 ff. 298 ff.

Gern wird von uns zugeſtanden, daß auch in einer auf Privateigenthum gegründeten Geſellſchaftsordnung nicht jede natürliche Anlage zur vollen Entfaltung kommt. Für den Menſchen wirken da die äußern Verhältniſſe, in denen er geboren und erzogen wurde, ähnlich wie Sturm und Froſt auf die Blüthen der Bäume. Manche ſchöne Blüthe wird durch den Froſt vernichtet und vom Sturme abgeweht. Aber was übrig bleibt, gedeiht und wächſt erſt recht zur vollen Frucht heran. So wird auch nicht jeder Menſch alle ſeine natürlichen Anlagen voll verwerthen können. Diejenigen Fähigkeiten und Kräfte aber, deren er zu ſeinem Fortkommen bedarf, finden gerade in der Umgebung, in dem beſtimmten Familienkreiſe, ferner bei reichlicher, frühzeitiger und dauernder Uebung u. ſ. w. nicht immer, aber doch mit einer gewiſſen Regelmäßigkeit, die günſtigſten Bedingungen ihrer Entwicklung. Iſt dann das Kind herangewachſen, ſo öffnet ſich ihm in den weitaus meiſten Fällen eine noch immerhin ziemlich große Verſchiedenheit der Berufe, zwiſchen denen eine freie Wahl nach der perſönlichen Neigung möglich iſt. Gerade die Anlagen, welche für den erkorenen Beruf erforderlich ſind, hat in der Regel der bisherige Lebenslauf zur bevorzugten Entwicklung gebracht. Daher die Neigung zu jenem Berufe, oder wenigſtens die Erkenntniß, daß dort die thatſächlich vorhandenen und zur Benützung fertigen Kräfte ihre productivſte und darum vortheilhafteſte Verwendung finden werden.

Setzen wir nun einmal den Fall, das geſellſchaftliche Eigenthum habe das Privateigenthum verdrängt; es gäbe infolgedeſſen keine Klaſſen- und Standesunterſchiede mehr; die Menſchen wären in ſocialer und ökonomiſcher Beziehung alle gleich. Sind ſie es aber darum auch in natürlicher Hinſicht? Würde dadurch die urſprüngliche natürliche Veranlagung auf ein gleiches Niveau gebracht? Ganz gewiß nicht. Immer werden die Menſchen mit ſehr verſchiedener natürlicher Ausſtattung in dieſe Welt treten. Will aber die communiſtiſche Geſellſchaft dem Princip, daß die ſociale Gleichheit mit der ökonomiſchen Gleichheit nothwendig verbunden ſei, vollkommen getreu bleiben, ſo wird ſie alle Glieder der Geſellſchaft in gleicher Weiſe erziehen und ausbilden müſſen. Denn bei verſchiedener Ausbildung wäre es gar bald um die ſociale Gleichheit geſchehen[1]. Was würde die Folge jener gleichen Ausbildung ſein? Offenbar der materielle Untergang der Geſellſchaft. Denn die meiſten Berufe erfordern nothwendig eine ganz ſpecielle, oft langjährige Ausbildung und Vorbereitung. Opfert aber auch die communiſtiſche Geſellſchaft, von der Noth gezwungen, mit Rückſicht auf die Erziehung ihr grundlegendes Princip, läßt ſie bei einem beſtimmten Lebensalter eine verſchiedene Vorbildung Platz greifen trotz der unverkennbaren Gefahren für die ſociale Gleichheit, ſo entſtehen neue Schwierigkeiten. Die meiſten der communiſtiſchen Zöglinge haben die nöthigen Anlagen für gar manche Beſchäftigungen. Wer nun wird darüber entſcheiden, welche dieſer Fähigkeiten eine ſpecielle Ausbildung finden ſollen? Da ein größerer materieller Vortheil, man mag thun, was man will, für den Einzelnen nirgends in Ausſicht ſteht, ſo werden ganz unzweifelhaft die meiſten nach den ehrenvollern und leichtern Beſchäftigungen greifen wollen. Auch dabei könnte die Geſellſchaft nicht beſtehen. Sie bedarf der gehörigen Beſetzung aller Berufe, während die Ueberfüllung einzelner Berufe gleichbedeutend iſt mit unnützer und verderblicher Vergeudung productiver Menſchenkraft. Man wird ſich alſo ſchließlich dazu verſtehen, Berufszwang einzuführen, den einen zur Ausbildung für dieſe, den andern zur Vorbereitung auf jene Beſchäftigung nöthigen müſſen. Wohl bemerkt, nicht die Macht, welche heute die ererbten Standesverhältniſſe über den Menſchen ausüben, und an die er von Jugend auf gewöhnt iſt, — nicht der moraliſche Zwang des eigenen Intereſſes, die Hoffnung, ſeine Kräfte in irgend einer Beſchäftigungsart am fruchtbarſten verwenden zu können, — nein, ein Zwang ganz anderer Art iſt es, ein Zwang, gegen den das Innerſte ſich aufbäumt, ein Zwang, von Menſchen geübt, die ſich die Gewalt anmaßen, einen ſo wichtigen und weſentlichen Beſtandtheil der menſchlichen Freiheit, wie die Berufswahl es iſt, den Gliedern der Geſellſchaft rauben zu wollen.

---

[1] Der heutige Socialismus verſpricht kühn, in der communiſtiſchen Geſellſchaftsordnung werde die Erziehung und techniſche Ausbildung jeden zu allen Functionen und Gewerben befähigen. Da wird alſo kein Lehrer mehr der Mutter ſagen müſſen, ihr Sohn habe zwar ein gutes Herz, aber wenig Verſtand. Die Zukunftsjugend kennt nur Univerſalgenies. Das Princip der Ausbildung: non multa, sed multum hat keine Geltung mehr. Jeder lernt alles, jeder kann alles. So verlangt es die ſociale Gleichheit. Dem Können entſpricht dann natürlich auch das Arbeiten. Jeder wird in den verſchiedenſten Branchen beſchäftigt. Des Morgens fegt er die Latrinen, des Nachmittags docirt er die materialiſtiſche Weltanſchauung, beides ſelbſtverſtändlich aufs vorzüglichſte. Vgl. Cathrein, Socialismus (6. Aufl., Freiburg 1892) S. 160 ff. (7. Aufl., 1898) S. 205 ff.

Würde wenigſtens das Ideal der productivſten Verwendung der perſönlichen Fähigkeiten aller Glieder der Geſellſchaft durch jenen Zwang erreicht! Nichts weniger als das. Mit der Freiheit der Berufswahl iſt dem Arbeiter die Schaffensfreudigkeit genommen. Er iſt eine mehr oder minder geknickte Exiſtenz. Die Millionen, welche mit den niedrigen mechaniſchen Verrichtungen belaſtet ſind, werden die Ueberzeugung nicht los werden, daß man ihnen unrecht gethan, daß ihre natürlichen Anlagen ſie für einen leichtern und ehrenvollern Beruf befähigt und berechtigt hätten.

Dazu kommt dann noch, daß nach Beſeitigung des Privateigenthums die wirkſamſte Triebfeder fehlt, welche den Menſchen dazu bringt, mit der höchſtmöglichen Anſpannung ſeiner Kräfte innerhalb des Berufes thätig zu ſein. Der Vervollkommnungstrieb, das Streben, ſeine ökonomiſche Lage, ſeine ſociale Stellung zu verbeſſern, findet keine Befriedigung mehr. Eine Verbeſſerung der Lage des Einzelnen iſt nur in der Vorausſetzung einer Verbeſſerung der Geſamtlage der ganzen Geſellſchaft möglich. Warum alſo ſoll er in beſonderer Weiſe ſich anſtrengen, warum durch thatkräftigen und ausdauernden Fleiß vor andern ſich auszeichnen? In der That, wie die Menſchen in ihrer überwiegenden Mehrheit ſind, regt nichts mehr zu geſteigerten Anſtrengungen an, als das Eigenintereſſe, die Hoffnung auf Erhöhung der äußern materiellen und ſocialen Lebensbedingungen. In Ländern, in welchen ſogar das Privateigenthum noch anerkannt, aber die allgemeine Rechtsſicherheit eine geringe iſt, oder wo ein drückendes Schuld- oder Steuerſyſtem dem Volke die Frucht ſeiner Arbeit immer wieder raubt, erlahmt erfahrungsgemäß die Thatkraft und Schaffensfreudigkeit. Man nehme aber erſt einmal gänzlich das Eigenthum aus der menſchlichen Geſellſchaft hinweg, — und die wunderbaren Fortſchritte, welche heute die menſchliche Arbeit in allen Zweigen des Gewerbefleißes unaufhörlich erringt, werden ihr Ende erreichen, die fruchtbarſten Gegenden bald nur mehr Einöden ſein[1]. —

---

[1] Ueber den viel geprieſenen ruſſiſchen „Mir" urtheilen Kenner der ruſſiſchen Verhältniſſe ſehr abfällig: „Der ruſſiſche Gemeindeverband mit ſeinem Gemeindebeſitz iſt ein Inſtitut, das nicht nur

Etwas naiv iſt die Annahme, es würde ſich in der communiſtiſchen Geſellſchaft eine ausreichende Anzahl von Arbeitern finden, die lediglich aus Gemeinſinn, aus Liebe zur Geſellſchaft oder zum Ruhm alle jene Mühen auf ſich nehmen, welche für den Fortſchritt der materiellen Cultur unentbehrlich ſind. Nicht einmal viel mächtigere Impulſe reichen für ſich allein bei den Menſchen, wie dieſe der größten Zahl nach thatſächlich ſind, ohne Hinzutritt eines perſönlichen dauernden Erwerbsintereſſes aus, um das Verlangen nach Muße zu überwinden und ſie zur Uebernahme der ſchweren, dauernden Arbeiten des bäuerlichen und gewerblichen Lebens zu beſtimmen. Der Landbau und die Werkſtätte gewinnen erſt dann den höchſten Reiz, wenn dem Arbeitenden der ausſchließliche Beſitz an dem Gegenſtande und Ergebniß ſeiner Arbeit geſichert bleibt, wenn der fleißige Ackersmann oder Werkmeiſter mit der Ueberzeugung die Augen ſchließen kann, daß der Preis ſeiner Mühen, die Frucht ſeines Schweißes jenen zu gute kommt, welche ſeine eigene Perſon in der Geſellſchaft

---

keinen Wohlſtand aufkommen läßt, ſondern auch mit dem Anwachſen der Bevölkerung nothwendig zum Ruin der Bauern und der ganzen Gemeinde führen muß, und zwar würden die Verhältniſſe wohl auch nicht günſtiger liegen, wenn die Bevölkerung nicht ohne jeden Uebergang aus der Leibeigenſchaft in den Beſitz unbeſchränkter Freiheit gelangt und damit der Verwilderung preisgegeben worden wäre. In andern Ländern vermag bei einer wirtſchaftlichen Kriſis wenigſtens ein Theil der bäuerlichen Bevölkerung Widerſtand zu leiſten, während der Beſitz des andern Theiles, wenn auch zu herabgeſetzten, der Entwerthung des Grund und Bodens entſprechenden Preiſen, neue Eigenthümer finden kann, bei denen der ehemals ſelbſtändige Bauer als Pächter oder als Knecht ein Unterkommen erhält. In Rußland muß die ganze bäuerliche Bevölkerung allmählich zum Proletariat herabſinken, obgleich bekanntlich gerade der Gemeindeverband nach der Anſicht ſeiner Anhänger das Entſtehen jeglichen Proletariates verhindern müßte" (A. Weſtländer, Rußland vor einem Regime-Wechſel [Stuttgart 1894] S. 28 f.).

fortzuſetzen berufen ſind. Ohne dieſe Ausſicht werden ſie trotz der Peitſche des Communiſtenhäuptlings nur gerade ſo viel arbeiten, als nothwendig iſt, um ihre augenblicklichen Bedürfniſſe zu decken. Oder glaubt man etwa, daß jener thätige Wetteifer, der heute Unternehmer und Arbeiter anſpornt, mit Aufbietung aller Kraft immer beſſere Erzeugniſſe zu produciren, durch das Lob des Aufſehers, durch eine gute Note oder ſonſtige Schülerauszeichnungen allgemein und in ſeiner ganzen Stärke wird erhalten werden können? Weit entfernt! Die Menſchen werden in ihrer großen Maſſe ſorglos und träge werden wie die Sklaven des Alterthums und wie jene Völker, bei denen niemand die Sicherheit hat, daß ihm die Frucht ſeiner Arbeit verbleibe.

Wenden wir unſere Aufmerkſamkeit nunmehr der zweiten Bedingung des materiellen Fortſchrittes zu.

β. Die materielle Cultur iſt weſentlich abhängig von der Erhaltung und Vervollkommnung der Productions- oder Arbeitsmittel, der Rohſtoffe, Werkzeuge, Maſchinen, Fabriken u. ſ. w.

Auch der reichſte Fabrikant wird ſich bald wirtſchaftlich ruinirt haben ohne ſparſame Verwerthung der Arbeitsmittel. Was ihn aber dazu antreibt, mit den Arbeitsmitteln haushälteriſch umzugehen, das iſt eben jene gewaltige Macht des Eigenintereſſes, der Trieb der wirtſchaftlichen Selbſterhaltung, die Hoffnung des wirtſchaftlichen Emporſteigens. Alle dieſe Triebkräfte treten außer Dienſt, ſobald die Arbeitsmittel dem Einzelnen entzogen und der Geſellſchaft überantwortet ſind. „Geſamtgut — verdammt Gut“, ſagt das deutſche Sprichwort. Eine Wahrheit, die ſchon Ariſtoteles erkannte: Amabile bonum, cuique autem proprium. Das Gemeinſame wird leicht vernachläſſigt, das Eigene dagegen eifrigſt beſorgt. Was allen gehört, gehört eben dadurch niemand mehr. Keiner hat ein perſönliches, beſonderes Intereſſe daran.

Die blutigſte Tyrannei ſelbſt wäre darum auf die Dauer nicht im ſtande, einer allgemeinen Schleuderwirtſchaft und damit dem Ruin der Geſellſchaft vorzubeugen.

Der wirtſchaftliche Fortſchritt ferner wird mitbedingt durch einen geordneten Fortſchritt der Production, dieſer zum Theil durch die Herſtellung neuer und vervollkommneter Productionswerkzeuge. Die Einführung verbeſſerter Productionsmittel aber bedeutet zunächſt eine nicht geringe Vermehrung der Arbeit. „Ein Volk, welches vorwärts kommen und ſeinen nationalen Reichthum durch Anlage von Werkſtätten, Fabriken, Bergwerken, Straßen, Kanälen, Eiſenbahnen 2c. vermehren will, muß hart arbeiten und ſich manche Entbehrungen auferlegen, ebenſo wie etwa ein Anſiedler im fernen Weſten ſchwer arbeiten und manches entbehren muß, wenn er nicht nur ſeine laufenden Arbeiten beſorgen, ſondern überdies etwa eine Straße durch den Wald anlegen will, die ſeine Farm mit der nächſten Anſiedlung verbinden ſoll.“ [1] In einer Geſellſchaft mit Privateigenthum an den Productionsmitteln nun wird die Uebernahme dieſes Plus von Arbeit, welches mit der neuen Einführung verbeſſerter Arbeits- und Verkehrsmittel verbunden iſt, wenig Schwierigkeiten finden. Der Unternehmer iſt ſeines Gewinnes ſicher, wenn es ihm gelingt, mit Hilfe vervollkommneter Productionswerkzeuge neue Genußgüter zu ſchaffen oder die alten, bekannten Genußgüter billiger und beſſer herzuſtellen. Die Arbeiter andererſeits, die genöthigt ſind, Erwerb zu ſuchen, werden die Gelegenheit, ihre Arbeitskräfte lohnend zu verwerthen, ohne Zögern ergreifen. Wie aber ſtellt ſich die Sache in der communiſtiſchen Geſellſchaft? „Im Socialſtaate, in welchem die geſamte Güterproduction eine gemeinſame und eine einheitlich geregelte wäre, müßte ſelbſtverſtändlich das jährliche Arbeitspenſum des Volkes von der Regierung feſtgeſetzt und unter die Bürger vertheilt werden. Wenn nun die Regierung daſelbſt die Herſtellung irgend welcher neuer und vollkommenerer Productionsanlagen als wünſchenswerth erkennen würde und demgemäß das nationale Arbeitspenſum vergrößern wollte, und wenn das Volk — weil es die Vortheile der geplanten Anlagen nicht ſofort zu ermeſſen vermag — die Herſtellung derſelben als überflüſſig anſehen und ſich weigern würde, jene vermehrte Arbeitslaſt auf ſich zu nehmen, ſo hätte die Regierung gar kein Mittel in der Hand, ihren Willen gegenüber dem der Majorität der Bevölkerung durchzuſetzen, und der Fortſchritt müßte unterbleiben. Mit einem Worte, im Socialſtaate wäre ein wirtſchaftlicher Fortſchritt immer nur dann möglich, wenn die Majorität der Bevölkerung ſich für denſelben entſcheiden würde, und das iſt bekanntlich ein ſehr langwieriger Weg.“[1]

---

[1] Schönberg, Handbuch der polit. Oekonomie I (2. Aufl., Tübingen 1885), 259. (Aufſatz von Kleinwächter über die volkswirtſchaftliche Production im allgemeinen.)

Für jeden, der ruhig und vorurtheilsfrei alle dieſe verſchiedenen Gründe erwogen hat, ſtellt ſich ſomit die Inſtitution des Privateigenthums als der geradezu unerſetzliche Hebel des Fortſchritts der Production dar. Das Recht, Eigenthum zu erwerben, die Gewißheit, die Früchte der eigenen Anſtrengung zu genießen, das perſönliche Intereſſe am Erfolge der Arbeit ſind in der That der mächtigſte Sporn, um die intenſivſte Anſpannung der individuellen Arbeitskraft, ein raſtloſes Streben nach Verbeſſerungen in der Production, einen umſichtigen Wetteifer hinſichtlich der vortheilhafteſten Geſtaltung und der Erzielung größtmöglicher Wirtſchaftlichkeit im techniſchen Productionsproceſſe zu erzeugen.

c) Der phantaſtiſche, utopiſtiſche Charakter aller ganz oder halb communiſtiſchen Syſteme tritt noch deutlicher zu Tage, wenn wir den unläugbaren Zuſammenhang zwiſchen der geſellſchaftlichen Ordnung, dem Frieden der Menſchen untereinander und der Inſtitution des Privateigenthums ins Auge faſſen.

---

[1] Kleinwächter a. a. O. S. 260.

Ohne die Eigenthumseinrichtung iſt ein friedliches und geordnetes Zuſammenleben der Menſchen auf die Dauer geradezu unmöglich.

Nehmen wir an, das Privateigenthum ſei beſeitigt. An ſeine Stelle tritt dann der Communismus in ſeinen verſchiedenen Formen[1]. Er iſt entweder negativer oder poſitiver Communismus. „Negativer“, ſofern der Gebrauch und die Verwaltung aller Güter der Willkür eines jeden offen ſteht, kein beſtimmtes und dauerndes Eigenthumsſubject vorhanden iſt. „Poſitiver“, wenn irgend ein Gemeinweſen als Subject des Eigenthums an allen Gütern gilt. Der poſitive Communismus theilt ſich ſodann in den ganzen oder halben Communismus. Erſterer entzieht alle Güter ohne Ausnahme dem individuellen Privateigenthum, letzterer nur einen Theil derſelben, die Productivgüter (Grund und Boden, Werkzeuge, Fabriken u. ſ. w.), während er die ſogen. Genußgüter (Nahrung, Kleidung) im Privateigenthum beläßt.

Sehen wir von allen Verſchiedenheiten und Beſonderheiten ab, ſo bleiben die beiden Typen übrig:

Verneinung jedes, auch des geſellſchaftlichen Eigenthums, — das, was wir negativen Communismus nannten; oder

Collectiveigenthum in irgend einer Form und irgend einem Umfange, jedenfalls Collectiveigenthum an den Productionsmitteln.

α. Im Falle der negativen Gütergemeinſchaft nun würde ohne Zweifel die Welt in unaufhörlichem Streit und Zwiſt ſich verzehren. Um ſo bitterer aber und verheerender müßte der Kampf ums Daſein ſich geſtalten, je dichter die

---

[1] Vgl. Cathrein, Socialismus S. 1 ff.

Bevölkerung, je weniger zahlreich die Güter, die zur Occupation ſich darböten. Von einer geordneten Production könnte dort keine Rede ſein. Denn wer in aller Welt wollte noch den Acker beſtellen oder Werkzeuge verfertigen, wenn jedermann ſich der Früchte und der Werkzeuge bemächtigen dürfte? Wie die Hunde um den Knochen, ſo würden die Menſchen um die Güter ſtreiten. Die Brutalität beherrſchte die Welt und die phyſiſche Macht, während der Schwache ſich rechtlos und ſchutzlos dem Elend preisgegeben ſähe[1].

β. Der poſitive Communismus erkennt die Unmöglichkeit der negativen Gütergemeinſchaft an. Er ſieht ein, daß die überaus mannigfaltigen Beſchäftigungen des wirtſchaftlichen Lebens einer gewiſſen Ordnung ſich einfügen müſſen, wenn für alle Bedürfniſſe der Menſchen geſorgt werden ſoll. Dieſe Ordnung glaubt er jedoch nur in der Weiſe herſtellen zu können, daß von einer Centralſtelle aus die geſamte Production geleitet und die Vertheilung der Producte vollzogen würde. Allein, mag auch zugegeben werden dürfen, daß auf dieſe Weiſe eine gewiſſe Ordnung der productiven Thätigkeiten zu erzielen wäre, ſo liegt es doch andererſeits auf der Hand, daß die Art und Weiſe dieſer Ordnung in ſchneidendem Gegenſatze zu den berechtigten Anſprüchen der menſchlichen Natur ſteht und darum nothwendig zu einer nie verſiegenden Quelle der Unzufriedenheit und des Zwiſtes werden müßte. Eine

---

[1] *Lessius,* De iustitia et iure, lib. II, c. 5, dub. 2: „Si mansissent (res) communes, mundus arderet perpetuis contentionibus et bellis: quia plerumque plures concurrerent ad eandem rem occupandam, qui se mutuo conarentur impedire: et potentiores plerumque omnia raperent. Nec meum et tuum (quae dicuntur esse potissima causa dissensionum) tunc minus fuissent, quam modo: quisque enim conatus fuisset rem communem, dum eâ utendum esset, facere suam; sicque assiduo rixae et pugnae inter homines exstitissent.“

„Ordnung“ der Production in dieſem Sinne würde, abgeſehen von der rapiden Verringerung des Productionsertrages, an welchem der Einzelne ein unmittelbares Eigenintereſſe nicht hat, in kürzeſter Zeit die vollkommene Auflöſung der ſocialen Ordnung nach ſich ziehen. Das iſt leicht zu begreifen. Man braucht nur an die tief in der menſchlichen Natur begründete Liebe zur Selbſtändigkeit und an das Verlangen nach Gerechtigkeit zu denken.

Die ökonomiſche Selbſtändigkeit iſt ein weſentlicher Beſtandtheil der menſchlichen Freiheit. Was macht den Bewohnern des engliſchen Workhouſe ihr Leben ſo ſchwer? Warum wollen viele den bitterſten Mangel, das größte Elend lieber ertragen, als in dieſes „wohl organiſirte“ Arbeitshaus eintreten? Es iſt die Liebe zur Freiheit, zur Selbſtändigkeit, auf die der Menſch ohne fortgeſetzten, harten Zwang niemals verzichtet. Darum wird auch der Socialismus, der von allen Geſellſchaftsgliedern ohne Ausnahme den Verzicht auf das Eigenthum an den Productionsmitteln und damit den Verzicht auf die ökonomiſche Selbſtändigkeit fordert, ſich harten, äußern Zwanges bedienen müſſen, um ſeine Pläne durchführen und die durchgeführten dauernd behaupten zu können. Wer heute keine Productivgüter ſein eigen nennen kann, mag durch die Nothwendigkeit zu leben nicht ſelten in bittere Zwangslagen kommen. Aber dieſer Zwang der äußern Verhältniſſe iſt doch ein ganz anderer Zwang wie der, den Menſchen über Menſchen ausüben. Es iſt mehr Nothwendigkeit als Zwang, ein Müſſen, dem man ſich vielleicht mit Widerſtreben beugt, welches aber das Bewußtſein und das Gefühl der perſönlichen Freiheit unberührt läßt. Auch der ärmſte Fabrikarbeiter fühlt ſich heute als freier Mann, der bei aller pflichtgemäßen Ehrfurcht doch als Contrahent ſeinem Herrn gegenüberſteht. Er hat wenigſtens das Recht und, wenn auch vielleicht in geringem Umfange, die thatſächliche Möglichkeit, ſeine Stelle, ſeine Beſchäftigung zu ändern. Alles dieſes entbehrt der Arbeiter im communiſtiſchen Staate. Er iſt Sklave der Geſamtheit, hilflos dem Willen der Majorität überantwortet, dazu im alltäglichen Leben von der Willkürherrſchaft ſeiner unmittelbaren Vorgeſetzten vollſtändig abhängig. Freilich ſteht ihm der Recurs an die höhern Beamten offen. Aber wird er dort Hilfe oder auch nur Glauben finden? Und wenn nicht, ſollte es ihm möglich ſein, wegen jeder Beſchwerde an die ganze Geſellſchaft zu appelliren?

Nein, um irgendwie erträglich zu ſein, ſetzt die collective Production als weſentliche und unter allen Verhältniſſen unerläßliche Bedingung tadelloſe Vorſteher voraus, die perſönlich jeder Selbſtſucht unzugänglich, voll Weisheit und Mäßigung, ohne irgend welche Parteilichkeit, mit dem heroiſchſten Opferſinn dem Gemeinweſen ſich widmen — alles Vorausſetzungen, die vereint kaum je in weitern Kreiſen dauernde Verwirklichung finden dürften. Und doch, ohne dieſe Verwirklichung im weiteſten Umfang kann und muß der Communismus zu einer Willkürherrſchaft und Beamtentyrannei führen, wie ſie die Geſchichte noch niemals geſehen hat, und im Vergleich mit der die berüchtigtſten orientaliſchen Despotien als ein Eldorado der Freiheit erſchienen. Soll ferner der communiſtiſche Staat nicht zu einem Herd ewig gärender Unzufriedenheit werden, ſo müßten die Genoſſen alle zuſammen wahre Engel ſein, im Geiſte des Gehorſams gegen die Beamtenwelt zufrieden, geduldig, ohne Klage und mit opferſtarker Liebe zur Gemeinſchaft alle Arbeiten übernehmen, welche man ihnen zuweiſt, und ebenſo geduldig die Frucht ihres Schweißes, das Product ihrer Hände, den „vollen Arbeitsertrag“ in den Taſchen des Staates, der Geſellſchaft verſchwinden ſehen.

Wie ökonomiſche Selbſtändigkeit, ſo fordert der Menſch für ſich auch Gerechtigkeit. Ohne Gerechtigkeit beſteht keine

Geſellſchaft. Der Socialismus aber iſt vermöge ſeines Weſens gezwungen, der Gerechtigkeit ins Angeſicht zu ſchlagen.

Nicht jedes communiſtiſche Lehrſyſtem beruht auf dem „Princip“ der Gleichheit aller Menſchen. Die ältern franzöſiſchen Socialiſten bedienten ſich allerdings desſelben, um die Gerechtigkeit der communiſtiſchen Geſellſchaftsordnung darzuthun. Der neuere Socialismus dagegen ſieht in der Gleichheit nur das „Ziel“ der hiſtoriſchen Evolution, von der er alles erwartet und mit der er alles beweiſt. Darin aber ſtimmen alle überein, daß die „zukünftige“ communiſtiſche Geſellſchaft auf dem „Princip“ der Gleichheit gegründet ſein müſſe und ohne dieſe Gleichheit zum Unding werde. Nun iſt es aber, wenn auch nicht phyſiſch, ſo doch moraliſch ſchlechterdings unmöglich, daß in der menſchlichen Geſellſchaft die Laſten und Wohlthaten gleich vertheilt werden. Jeder derartige Verſuch müßte in kürzeſter Zeit ſcheitern, weil nun einmal der natürlichen Verſchiedenheit der Kräfte und Fähigkeiten des Körpers und des Geiſtes eine gleiche Vertheilung der Laſten ſchnurſtracks zuwiderläuft. Werden aber die Laſten nicht gleich vertheilt, ſo können auch die Wohlthaten unmöglich gleich vertheilt werden. Zwar verheißen die communiſtiſchen Syſteme eine derartige gleiche Vertheilung der Wohlthaten. Allein gerade hierdurch beweiſen ſie wiederum von neuem ihre Abſurdität, indem ſie eine gerechtere Geſellſchaftsordnung an die Stelle der auf Eigenthum gegründeten ſetzen wollen, zugleich jedoch der Gerechtigkeit in einer Weiſe ins Geſicht ſchlagen, wie die elendeſte Eigenthumsordnung es kaum ſchlimmer thun kann. Auch das ſchlechteſte Lohnſyſtem läßt doch wenigſtens in irgend einer Weiſe dem begabtern und tüchtigern Arbeiter das Recht und die Möglichkeit, ein ſeiner höhern Befähigung und Arbeitsleiſtung entſprechendes höheres Entgelt zu gewinnen. In der conſequent durchgeführten communiſtiſchen Geſellſchaft dagegen verläßt der Arbeiter den öffentlichen Zahltiſch, ohne daß ſeiner „Arbeit ihr Ertrag“ zu theil geworden. Weiter nichts kommt ihm zu über das hinaus, was die Beamten zur Beſtreitung ſeiner „vernunftgemäßen Bedürfniſſe“ gnädigſt ihm gewähren. Denn würde ihm mehr gegeben, ſo könnte er ja Ueberſchüſſe bilden und für ſich bewahren. Das Privatkapital wäre damit wiederhergeſtellt, die Klaſſen- und Standesunterſchiede von neuem eingeführt, private Dienſtverhältniſſe könnten begründet werden u. ſ. w. Will der Communismus als ſolcher fortbeſtehen, ſo muß er alſo nothwendig jeden über die zur Beſtreitung der Bedürfniſſe erforderlichen Güter hinausreichenden Mehrertrag oder Mehrwerth dem Arbeiter rauben und der Geſamtheit zuweiſen. Mit andern Worten: für den Communismus kann gar kein Princip des Rechtes oder der Billigkeit die Vertheilung der Producte beherrſchen. Nichts anderes entſcheidet hierbei als das „Bedürfniß“ des einzelnen. „Jedem nach ſeinen Bedürfniſſen“, d. h. wohl vor allem nach der Größe ſeines Magens! Welcher Abgrund von Schmach und Erniedrigung — abgeſehen von ſchreiendſter Rechtsverletzung — liegt ferner allein in dem Umſtande, daß fremde Perſonen, Beamte des Staates, ſich ein Urtheil darüber erlauben dürfen, welche „Bedürfniſſe“ ein jeder hat, ein jeder befriedigen darf![1]

Iſt es nicht wahrhaftig die vollendete Wiederherſtellung der Sklaverei im großen Stile, mit unausweichbarer Nothwendigkeit für einen beſtimmten Herrn, die „Geſellſchaft“, ſein ganzes Leben lang arbeiten zu müſſen, nur für dieſen einen Herrn arbeiten zu können, genau nach Zeit und Art der Beſchäftigung immer das arbeiten zu müſſen, was dieſer eine Herr befiehlt, — Tag für Tag arbeiten zu müſſen ohne Ausſicht auf den „vollen Ertrag der Arbeit“, — ohne Ausſicht auf einen gerechten, der Arbeitsleiſtung entſprechenden Lohn, allein gegen eine Suppenkarte und einen Freiplatz am allgemeinen Staatstrog?[1] —

---

[1] Von einer Bedürfnißbefriedigung „nach Belieben“ kann ja ſelbſtverſtändlich nicht die Rede ſein, weil ſonſt jeder ſo viel an ſich reißen würde, als er nur bekommen könnte.

Drittens. Eine Beſtätigung unſerer Beweiſe aus der individuellen und ſocialen Natur des Menſchen, zugleich einen beſondern Beweis für die Nothwendigkeit und die Berechtigung des Privateigenthums bildet, wie bereits angedeutet wurde, die Uebereinſtimmung des ganzen Menſchengeſchlechtes in Anerkennung der Eigenthumsinſtitution[1]. Iſt es doch offenbar, daß eine Einrichtung, die immer, überall, in allen Epochen und von allen Völkern als der Natur entſprechend anerkannt wurde, nicht im Widerſpruche mit der Natur ſtehen kann. Sonſt gäbe es für den Menſchen überhaupt keine Möglichkeit der Erkenntniß des Vernünftigen, Naturgemäßen, Gerechten. Dieſe nach Zeiten und Völkern allgemeine Anerkennung wird nur von phantaſievollen Verfechtern der Evolutionsidee beſtritten, während gerade die hiſtoriſche Wiſſenſchaft ſie vollauf beſtätigt.

Man kann ſich demgegenüber nicht auf das angebliche oder wirkliche „urſprüngliche“ Collectiveigenthum einzelner oder der meiſten Völker berufen. Denn zunächſt iſt das „Urſprüngliche“ keineswegs immer das „Natürliche“. In Windeln eingewickelt zu ſein, iſt dem Menſchen „urſprünglich“, aber nicht gerade ſehr „natürlich“. „Das, was ein Weſen bei ſeinem erſten Entſtehen hat, bildet den urſprünglichen Zuſtand; was ihm aber vermöge ſeiner naturgemäßen und vollkommenen Entwicklung zukommt, bildet den natürlichen Zuſtand.“[2] Darum darf man ferner auch nicht das „Natürliche“ aus einem Zuſtande erkennen wollen, welcher die naturgemäße Höhe der Entwicklung noch nicht darſtellt oder von derſelben wieder herabgeſunken iſt. Endlich zeigen ſich ſogar bei den am tiefſten ſtehenden Völkerſchaften genügende Spuren und Anfänge des Eigenthums. Solange ſie als Nomaden leben, gehören den einzelnen Familien oder Individuen wenigſtens die Zelte, Jagdwerkzeuge und die Herden. Kaum aber haben ſie ſich dauernd niedergelaſſen, ſo entwickelt ſich auch ſehr bald das Privateigenthum am Grund und Boden. —

---

[1] *Schiffini* l. c. p. 141 sq.

[2] Taparelli a. a. O. I, 408.

Zum Schluſſe noch eine kurze Bemerkung. Wer unſerer Beweisführung mit Aufmerkſamkeit gefolgt iſt, der wird ſich der Ueberzeugung kaum verſchließen können, daß die Eigenthumsinſtitution nicht bloß dem natürlichen Rechte gemäß iſt (*secundum* legem naturae), ſondern in gewiſſem Sinne als eine Vorſchrift des natürlichen Rechtes (*de* lege naturae) bezeichnet werden muß.[1]

Damit ſoll nun allerdings nicht geſagt ſein, jeder einzelne Menſch habe die Pflicht, Eigenthum zu erwerben, ſoweit nicht die Selbſterhaltung in unmittelbarer Frage ſteht. Vielmehr handelt es ſich um eine generiſche Nothwendigkeit, um eine Nothwendigkeit für die Menſchen und die menſchliche Geſellſchaft im allgemeinen, ähnlich wie es auch für die Menſchen nothwendig iſt, daß Ehen geſchloſſen werden, obwohl nicht jedem einzelnen Individuum die Pflicht obliegt, das eheliche Leben für ſich zu wählen.[2]

---

[1] A. Caſtelein S. J. (Le Socialisme et le Droit de Propriété [Bruxelles 1896] p. 511 ss.) faßt die naturrechtliche Begründung der Eigenthumsinſtitution unter dem dreifachen Geſichtspunkte zuſammen: Der Menſch iſt ein perſönliches, ein der Vervollkommnung fähiges, ein ſociales Weſen.

[2] *Schiffini* l. c. p. 146: „Hoc porro accipi debet *consimili* plane ratione ac asseruimus agentes de naturali hominis *sociabilitate*. Quemadmodum enim lex naturae, etsi non praecipit *singulis* hominibus, ut sint membra societatis perfectae sive civitatis, prae-

5. Allgemeine Einwendungen gegen das Privateigenthum.

1. Die Berechtigung des Privateigenthums iſt wiederholt auf das lebhafteſte beſtritten worden. Sogar auf die Theologie und die heiligen Väter hat man ſich berufen, um darzuthun, daß die Eigenthumsinſtitution etwas Mißbräuchliches und ein Unglück für die Menſchheit ſei.

Manche Theologen lehren, im Paradieſe würde das kalte Mein und Dein keine Geltung gehabt haben. Sie betrachten ſomit die Fehler und Schwächen der menſchlichen Natur im gefallenen Zuſtand als Rechtsgrund des Eigenthums. Nun aber können doch Fehler nicht Rechtsgrund ſein, am allerwenigſten Grund eines natürlichen Rechtes.

Dieſer Einwand beruht offenbar auf einem Mißverſtändniß. Jene Theologen betrachten die Fehler und Schwächen der menſchlichen Natur zwar als Grund, warum die Eigenthumsinſtitution nothwendig ſei, keineswegs aber als Rechtsgrund derſelben. Es kann ganz wohl geſchehen, daß etwas unter gewiſſen Vorausſetzungen als nothwendiges Mittel zur Erhaltung der natürlichen Ordnung ſich darſtellt, was unter andern Vorausſetzungen vielleicht nicht nothwendig geweſen wäre. So zeigen denn auch jene Theologen, daß für die Menſchen, wie ſie heute thatſächlich ſind, die Eigenthumsinſtitution für die richtige Entwicklung des individuellen und ſocialen Lebens unentbehrlich iſt, während ſie

---

cipit tamen *universe* et in *genere,* ut diversae familiae sufficienter multiplicatae in unam vel plures societates civiles congregentur: sic etiam non exigit quidem, ut singuli homines vero aliquo dominio proprietatis *actu* fruantur individuali aut collectivo, exigit tamen, ut in praesenti statu humani generis, et in tanta hominum multitudine, prout nunc existunt, non sit illa bonorum communitas, quam communistae et socialistae proponunt, sed dominia rerum uno vel altero modo sint divisa in proprietates diversas, easque etiam privatas et individuales."

annehmen, daß vor dem Sündenfalle die Theilung der Güter nicht erforderlich geweſen wäre[1]. —

Einzelne der heiligen Väter, ſo wendet man ferner ein, ſcheinen das Privateigenthum lediglich auf ungerechte Gewalt zurückzuführen. So ſchreibt der hl. Ambroſius (l. 1 de offic. c. 28): *Natura* omnibus in commune profudit . . .,

---

[1] Rodbertus-Jagetzow (vgl. Zur Beleuchtung der ſocialen Frage [Berlin 1875] S. 222), der im Gegenſatze zur chriſtlichen Philoſophie zwiſchen menſchlicher Natur und Privateigenthum an den Productionsmitteln keinen nothwendigen Zuſammenhang anerkennt, vielmehr in dem Grund- und Kapitaleigenthum nur eine vorübergehende, rein hiſtoriſche Phaſe der wirtſchaftlichen Entwicklung erblickt, — ſelbſt Rodbertus ſpricht von einer wenigſtens relativen Nothwendigkeit des Eigenthums, d. h. von einer Nothwendigkeit „für die heutige Zeit". „Ich glaube nicht," ſagt er, „daß der freie Wille der Geſellſchaft heute ſtark genug iſt, um auch den Zwang zur Arbeit, den jene Inſtitution (Grund- und Kapitaleigenthum) außerdem noch übt, ſchon unnöthig zu machen. . . . Ich glaube nicht, daß die Geſellſchaft ihren Weg durch die Wüſte ſchon beendigt hat, daß ihre ſittliche Kraft ſchon groß genug iſt, um das gelobte Land der Erlöſung von Grund- und Kapitaleigenthum durch freie Arbeit erwerben und behaupten zu können." — Auch wir glauben mit manchen der heiligen Kirchenväter nicht an eine abſolute Nothwendigkeit des Privateigenthums. Doch iſt das gelobte Land, in welchem das kalte Mein und Dein keine Rolle ſpielte, wo die Arbeit ſelbſt nur Luſt und Freude bot, von allen Dornen frei, — nach der chriſtlichen Lehre ein durch die Erbſchuld längſt verlorenes Paradies, während Rodbertus dasſelbe erſt in der Zukunft ſucht. Nein, die menſchliche Natur wird ſich nicht ändern, welche Wege auch immer die hiſtoriſche Entwicklung einſchlagen mag. Mit allen ihren Vorzügen, aber auch mit allen Schwächen des gefallenen Zuſtandes wird ſie bleiben, wie ſie heute iſt, — erlöſungsbedürftig, der Erlöſung theilhaftig in Bezug auf Schuld und Strafe, aber des Diadems der urſprünglichen Gerechtigkeit wie des Paradieſes für immer verluſtig. — Cf. *Schiffini* l. c. p. 173 sqq. — Die Eigenthumsinſtitution iſt alſo de iure naturae *hypothetico*, d. h. das Naturrecht fordert ſie in der Vorausſetzung des gegenwärtigen, gefallenen Zuſtandes des Menſchen.

usurpatio[1] vero fecit privatum. Und der hl. Baſilius ſagt (Homil. in Luc. 12, 18): Si quis loco in theatro ad spectaculum occupato deinde ingredientes arceat, id sui ipsius proprium ratus, quod ad omnium communem usum proponitur, tales eiusmodi quoque divites sunt. Nam communia praeoccupantes ea ob praeoccupationem sibi assumunt.

Die heiligen Väter kämpften in ihrer Zeit gegen das abſolute Eigenthum und den hartherzigen Reichthum. Dieſem gegenüber hoben ſie hervor, daß die Güter nicht zur Erhaltung einzelner, ſondern aller Menſchen beſtimmt und in dieſem Sinne von Natur allen gemeinſam ſeien. Nur durch ein poſitives, menſchliches Factum kämen die Güter in den Beſitz des einzelnen, und dieſes Factum nehme gewiſſermaßen den Charakter einer Gewaltthat, eines Raubes an, wenn die Reichen in maßloſer Habſucht alles an ſich riſſen und der auf dem Eigenthum ruhenden Pflichten vergäßen. —

Man hat ebenfalls dem hl. Thomas von Aquin die Anſicht zugeſchrieben, das Privateigenthum verdanke auch als geſellſchaftliche Inſtitution ſeinen Urſprung lediglich dem menſchlichen poſitiven Rechte. Das iſt unrichtig. Zwar lehrt Thomas[2], daß die distinctio possessionum secundum humanum condictum ſei, quod pertinet ad *ius positivum*, ut supra dictum est (q. 57, a. 2 et 3). Wenn er dann q. 57 l. c. ſie dem ius gentium zutheilt, ſo iſt ihm dieſes ius gentium nach der einen Erklärung allerdings nicht gleichbedeutend mit ius naturae, auch nicht die nothwendige Folgerung eines Satzes aus dem ius naturae, ſondern eine durch die menſchliche Freiheit hinzutretende rechtliche Beſtimmung. Die ſonſtigen (ſpäter von uns angeführten) Aeußerungen des hl. Thomas laſſen aber keinen Zweifel darüber beſtehen, daß der engliſche Lehrer die distinctio possessionum der Verpflichtung nach — bezüglich des großen Ganzen der Menſchheit — als im Naturrecht begründet auffaßt und nur der Ausführung nach poſitiven Rechtes ſein läßt. — Einer andern Erklärung zufolge verſteht der hl. Thomas unter *ius naturale* allein die unmittelbar evidenten Grundſätze des Rechts, während er ius gentium die Schlußfolgerungen nennt, welche ſich mit Nothwendigkeit aus jenen oberſten Grundſätzen ergeben und daher auch thatſächlich nahezu allgemein bei allen Völkern Anerkennung genießen. So rechnet der hl. Thomas z. B. den Satz: „Du ſollſt die Verträge halten“, oder: „Du ſollſt nicht ſtehlen“, zum ius *gentium,* obwohl niemand zweifelt, daß dieſe Sätze zum ius *naturale* im heutigen und im ariſtoteliſchen Sinne zu rechnen ſind. Der engliſche Lehrer beſtreitet alſo nicht, ſondern behauptet ſogar die naturrechtliche Begründung des Eigenthums, indem er daſſelbe dem ius *gentium* zutheilt[1].

---

[1] Das Wort *usurpatio*, deſſen ſich der hl. Ambroſius bedient, wird übrigens in der lateiniſchen Sprache auch von der legitimen Occupation gebraucht. Vgl. Cathrein, Moralphiloſophie II, 4. Buch, § 5 (3. Aufl.), 312 ff.

[2] 2, 2, q. 66, a. 2 ad 1.

---

[1] Vgl. S. Th. 1, 2, q. 95, a. 2. — Ebenfalls die übrigen Scholaſtiker haben die Nothwendigkeit oder eine der Nothwendigkeit gleichkommende Angemeſſenheit des Privateigenthums anerkannt, wenn ſie auch über die Art und Weiſe des Vollzugs der Vertheilung verſchiedener Meinung waren. So glauben z. B. Molina (De iustitia et iure I, tract. 1, disp. 4, n. 8) und Suarez (De legibus lib. 2, c. 14, n. 13; c. 17 sqq.) ohne Dazwiſchentreten des poſitiven Rechtes oder eines Vertrages die urſprüngliche Vertheilung der Güter nicht erklären zu können. Gleichzeitig geben ſie aber zu, daß die menſchliche Natur und daher das natürliche Recht irgend eine Vertheilung fordere. Sie beſtritten alſo keineswegs die naturrechtliche Begründung der Eigenthumsinſtitution. (Cf. *L. Molina,* De iustitia et iure I, tract. 2, disp. 20. — *Fr. Suarez,* De opere sex dierum l. 5, c. 7, n. 17). Cf. *Lehmkuhl,* Theologia

Auch Max Maurenbrecher[1] gibt zu, daß in der Beurtheilung der diesbezüglichen Lehre des Aquinaten „die katholiſchen Forſcher der Wahrheit bedeutend näher gekommen ſind, als ihre evangeliſchen Gegner. Denn thatſächlich finden ſich Stellen, an denen Thomas das Eigenthumsrecht, wenn auch nicht dem ‚Naturrechte‘ im eigentlichen Sinne des Wortes, ſo immerhin noch dem ‚natürlichen Rechte‘ unterſtellt. Wir haben . . . geſehen, daß er dieſes ‚natürliche Recht‘ in zwei Theile zerlegt, von denen einer die an ſich natürlichen, der andere die um gewiſſer Folgen willen natürlichen Rechtsverhältniſſe umfaßt[2]: jenen nennt er das ‚Naturrecht‘ im engern Sinne, dieſen das Völkerrecht; jenes iſt allen lebenden Weſen, dieſes nur allen Menſchen gemeinſam; jenes beruht auf den angeborenen, mehr inſtinctiven Trieben, dieſes iſt ein Erzeugniß der allgemeinen menſchlichen Vernunft; beide zuſammen ſtehen aber als ‚natürliches Recht‘ in dem Sinne, wie Ariſtoteles[3] das Wort gebraucht hatte, dem poſitiven Geſetzesrechte gegenüber. Auf dieſem ‚natürlichen Rechte‘ ruht nun nach Thomas auch das Eigenthum. Das ‚Naturrecht‘ im engern Sinne freilich hat nichts damit zu thun; denn an ſich liegt kein Grund vor, warum z. B. ein Acker dieſem und nicht einem andern gehören ſollte: ‚an ſich gehören alle Dinge gemeinſam‘, wie er an einer andern Stelle[4] ſagt. Aber um gewiſſer Folgen willen . . . iſt es doch ‚natürlich‘, daß

---

moralis I, n. 906. Vgl. Cathrein, Moralphiloſophie I. Theil, 8. Buch, § 2 (3. Aufl.), 479 ff.; II. Theil, 1. Abth., 4. Buch, § 5 (3. Aufl.), 315 ff.

[1] Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtſchaftsleben ſeiner Zeit (Leipzig 1898) S. 113. 117. — Vgl. auch Franz Schaub, Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und der moderne Socialismus (Freiburg 1898) S. 259 ff.

[2] S. Th. 2, 2, q. 57, a. 3 c.

[3] Vgl. Com. in Eth. V, lect. 12 b.

[4] Vgl. De sortibus c. 2. S. Th. 2, 2, q. 66, a. 2 ad 2.

der Acker einen beſtimmten Beſitzer habe; und darum gehört das Eigenthumsrecht zu jenem zweiten Theile des ‚natürlichen Rechtes‘, dem ‚Völkerrechte‘. Dem entſpricht durchaus jene … Anſchauung, daß das Privateigenthum eine Ergänzung zu dem ‚Naturrecht‘ im engern Sinne des Wortes iſt, weil ja das ‚Völkerrecht‘ gerade das eigentliche ‚Vernunftrecht‘ iſt.“ Die Stelle, auf welche Maurenbrecher hierbei Bezug nimmt (Com. in Eth. V, lect. 12b), lautet: „Naturrecht iſt dasjenige, wozu die Natur den Menſchen hinneigt. Nun kann man aber eine doppelte Natur im Menſchen unterſcheiden, eine animaliſche, welche ihm mit den Thieren gemeinſam iſt, und eine menſchliche, welche ihm als Menſchen eigen iſt, d. h. inſofern er mit ſeiner Vernunft Schändliches und Ehrbares unterſcheidet. Die Juriſten aber nennen Naturrecht nur das, was ſich aus der Neigung der Natur ergibt, die dem Menſchen mit den Thieren gemeinſam iſt, wie die Verbindung von Mann und Weib, die Erziehung der Kinder u. a. Dasjenige Recht aber, das aus der eigentlich menſchlichen Natur folgt, inſoweit der Menſch vernünftig iſt, nennen die Juriſten ius gentium, weil es bei allen Völkern in Gebrauch iſt, wie z. B. daß man Verträge halten müſſe u. ſ. w.“

Es iſt ſomit erſichtlich, wie irrig die Behauptung war, Thomas habe an einen urſprünglichen Communismus geglaubt oder dieſen, nicht aber das Privateigenthum, als eine natürliche Inſtitution anerkannt[1].

---

[1] Die falſche Deutung, welche Prof. Albert Ritſchl der Lehre des hl. Thomas gab (Feſtrede zur Feier des 150jährigen Beſtehens der Univerſität Göttingen. 1887) wurde zurückgewieſen durch Prof. v. Hertling (Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. [Münſter und Paderborn 1887] S. 9 ff. Vgl. auch Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeſchichte und Politik [Freiburg 1897] S. 135 ff.). Ebenfalls Luthardt, Gottſchick, Wendt finden bei Thomas Anklänge an den Communismus. Andere Proteſtanten

2. Sehr gerne weiſen ſocialiſtiſche Schriftſteller oder Agitatoren zu Gunſten des Communismus auf das Beiſpiel der erſten Chriſten und der Klöſter hin.

Heute unterliegt es nun nach dem Zeugniſſe der beſten Autoren keinem Zweifel mehr[1], „daß es bei den erſten Chriſten keinen eigentlichen Communismus gab. Auch in der Gemeinde von Jeruſalem kann zu keiner Zeit von einem wirklichen Communismus die Rede ſein, ſondern nur von einer hoch entwickelten Armenpflege (Organiſation der Vertheilung), die ſo ſehr dem Ideale einer ſolchen entſprach, daß keiner Mangel litt und jeder Reiche ſeinen Beſitz gleichſam als Eigenthum aller behandelte. Daß dieſer Zuſtand ſich thatſächlich wie eine Gütergemeinſchaft ausnahm, hatte ſeinen Grund in mehreren Umſtänden: 1. war die vollendete Bruderliebe, mit der ſich alle Glieder der Gemeinde, arme und reiche, gegenſeitig umfaßten, der Grund für die großartige Freigebigkeit. Apg. 4, 32 leitet geradezu die Schilderung der Armenpflege ein mit der Bemerkung, daß alle ‚ein Herz und eine Seele‘ geweſen ſeien; 2. lebten dieſe Chriſten in engſter Verbindung miteinander in einem faſt familienhaften Zuſammenhange, woraus ſich von ſelbſt ergab, daß thatſächlich und was die Verwendung anging, keiner mehr ſeinen Beſitz als eigentlich

---

dagegen, wie H. Ritter, H. Contzen, Ihering, Aſhley, Lippert, und dann, wie wir ſahen, Max Maurenbrecher, ſprechen den Aquinaten von der Anklage communiſtiſcher Tendenzen frei. — Vgl. noch aus der katholiſchen Literatur: Franz Walter, Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas und des Socialismus (Freiburg 1895). — Franz Schaub, Die Eigenthumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus (Freiburg 1898).

[1] Vgl. Dr. Georg Adler, Geſchichte des Sozialismus und Kommunismus. Leipzig 1899. (Frankenſteinſches Hand- und Lehrbuch der Staatswiſſenſchaft. 1. Abth., Bd. III, S. 69 ff. — Eingehend behandelt dieſe Frage auch Ratzinger, Geſchichte der kirchlichen Armenpflege. 2. Aufl. 1. Aufl. (1868) S. 15 f.

perſönliches Eigenthum zu betrachten ſchien. Darum hebt Apg. 2, 44 auch hervor: ‚alle waren beiſammen und hatten (deshalb) alles gemeinſchaftlich‘; 3. muß die Kirche von Jeruſalem eine ungewöhnlich große Anzahl von Armen gezählt haben. Paulus ſieht ſich wiederholt veranlaßt, in ſeinen Gemeinden Collecten für ſie abhalten zu laſſen (1 Kor. 16, 1. 3. 2 Kor. 8; 9, 1. Röm. 15, 26). Ja in dem Vertrage, den die Säulen-Apoſtel auf dem ſogen. Concil von Jeruſalem mit Paulus über die Theilung der Miſſionsarbeit ſchloſſen, behielten ſie ſich vor, daß der Heidenapoſtel zum Zeichen ſeines fortdauernden Zuſammenhanges mit der jüdiſchen Mutterkirche der Armen von Jeruſalem ſtets gedenken werde (Gal. 2, 10). Die Armenpflege muß alſo eine ſtändige und ſchwere Sorge für die Leiter dieſer Gemeinde geweſen ſein. — Faßt man alles zuſammen, dann erklären ſich die communiſtiſch klingenden Wendungen der Apoſtelgeſchichte. Daß dieſe in der That nichts anderes ſagen wollten, als daß in vollendetem Maße die Armenpflege geübt worden ſei, geht aus der Bemerkung 41, 34 hervor: Neque enim quisquam egens erat inter illos, was als das Ergebniß der vermeintlichen Gütergemeinſchaft hingeſtellt wird. Dieſe Worte enthalten aber eine ſehr beſtimmte Anſpielung auf 5 Moſ. 15, 4: Et omnino indigens et mendicus non erit inter vos. Die dort gegebene altteſtamentliche Vorſchrift über die werkthätige Nächſtenliebe gipfelt in dieſem Satze. Die Apoſtelgeſchichte will durch Aneignung jener Worte zeigen, daß unter den Chriſten die vollkommene Erfüllung jener altteſtamentlichen Vorſchrift erreicht worden ſei, hat ſomit ebenſowenig Communismus im Auge, wie Moſes. Ferner läßt ſich aus eben der Apoſtelgeſchichte zeigen, daß thatſächlich einzelne und gerade hervorragende Glieder der Gemeinde Privateigenthum hatten. 12, 12 wird das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Marcus, erwähnt. Es war in chriſtlichem Beſitz; denn hier waren die Gläubigen während der Verfolgung zum Gebete verſammelt, und hierhin lenkte Petrus nach der Befreiung ſofort ſeinen Schritt als zu einem ſichern Zufluchtsorte." [1]

Neuere Socialiſten geben zu, daß in der erſten chriſtlichen Gemeinde zwar kein Geſamteigenthum an den eigentlichen Productionsmitteln beſtanden habe, wohl aber ein Communismus des Genießens und Gebrauchens, namentlich im Hinblick auf die Lebensmittel [2]. Allein ebenſowenig wie die Gemeinde als Rechtsſubject der Productionsmittel erſcheint, war ſie Rechtsſubject des Eigenthums an den Genußmitteln. Ein Vergleich der hierhin gehörigen Texte [3] beweiſt bis zur Evidenz, daß alles Mittheilen auf die Pflicht der chriſtlichen Nächſtenliebe zurückgeführt wird. Man ſoll mittheilen, aber „ein jeglicher, wie er es beſtimmt hat in ſeinem Herzen, nicht in Traurigkeit oder Zwang; denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb." [4] —

Und nun der „Communismus" der Klöſter! Er beruht zunächſt für jeden einzelnen auf einem freien Entſchluß, auf dem freien, aus höherem Beweggrunde gewollten Opfer der perſönlichen Selbſtändigkeit und des Beſitzes. Er ſetzt ferner eine fortgeſetzte Selbſtbezwingung, eine Beherrſchung aller natürlichen Triebe und Neigungen, einen nie erſterbenden Opfergeiſt, eine hohe ſittliche Kraft zur Entſagung voraus, von der die große Maſſe der Menſchen keine Ahnung hat. Die ganze Welt, ein ganzes Volk läßt ſich nun einmal nicht in eine religiöſe Genoſſenſchaft umwandeln. Solche Selbſtloſigkeit, wie der Ordensſtand ſie vorausſetzt, wird vielmehr ſtets und überall nur in einem kleinern Kreiſe, bei einer verhältnißmäßig geringen Anzahl von Menſchen ſich finden, denen Gott die außerordentliche Gnade des Berufes zu dieſem Stande verliehen.[1]

---

[1] Kölner Korreſpondenz für die geiſtl. Präſides. Herausgegeben von Dr. P. Oberdörffer. 6. Jahrg. (1893) S. 163 f.

[2] Vgl. Bernſtein und Kautsky, Geſchichte des Socialismus I, 26 f.

[3] Röm. 12, 10; 13, 20. 1 Kor. 6, 1 ff.; 7, 30; 11, 20. 2 Kor. 8, 3; 9, 7. 1 Theſſ. 4, 6. 9 ff.; 2 Theſſ. 3, 8. 10. 12. Eph. 4, 28. 32. 1 Tim. 6, 17 f.

[4] Vgl. A. Winterſtein, Die chriſtliche Lehre vom Erdengut (Mainz 1898) S. 116 ff. 136 ff.

3. In der Vorausſetzung, daß Eigenthum, namentlich am Grund und Boden, beſteht, wird nothwendig eine große Ungleichheit in Bezug auf die materielle Lage unter den Menſchen entſtehen. Das aber widerſpricht der natürlichen Gleichheit der Menſchen.

Es iſt ein alter, oft widerlegter Irrthum, dem dieſe Einwendung entſtammt.

Wenn ich vom „Menſchen" im allgemeinen und abstract rede, vom Menſchen als einem nur mit den zum Begriffe „Menſch" weſentlichen Eigenſchaften begabten Weſen, vom Menſchen als einem Weſen aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzt, ſo ſind allerdings die Menſchen untereinander gleich, weil bei allen ſich die abstracte „Menſchheit", das Menſchſein, das Weſen des Menſchen vorfindet. Aber — wo iſt dieſer Menſch im Abstracten?[2] Betrachtet man die Menſchen, wie ſie wirklich exiſtiren, im concreten, in ihrer Individualiſirung, vergleicht man Alter mit Alter, Talente mit Talenten, Körperſtärke mit Körperſtärke, ſo zeigen ſie alle eine bedeutende

---

[1] Cf. *Card. de Lugo,* De iustitia et iure d. 6, n. 1. Nachdem Lugo die ſociale Nothwendigkeit des Privateigenthums dargelegt, fährt er fort: „Cum tamen hoc stat, quod in *aliqua* bonorum congregatione utile sit ad pacem, nihil proprium habere singulos, ubi nimirum *propter singulorum perfectionem* et *animorum concordiam* haec omnia inconvenientia facile vitantur, deputatis aliquibus, qui res communes administrent et singulis necessaria provideant, prout fit in *coetibus religiosis.* In *tanta* vero hominum *multitudine* modus ille vivendi utilis non esset, quia perfectio apud *paucos* reperitur."

[2] *Taparelli* l. c. n. 355.

Ungleichheit. „Und, was wohl zu bemerken iſt, eine Ungleichheit, die von der Natur kommt; denn die Natur iſt es, welche die Individuen bildet wie die Gattungen. Ja, um noch deutlicher zu ſprechen, die Natur bildet die Individuen, der Menſch entnimmt aus ihnen die Gattung. Der Schluß iſt alſo ganz richtig, daß alle menſchlichen Individuen unter ſich von Natur aus ungleich ſind, inſofern wir auf die Individualität Rückſicht nehmen, wie ſie in Betracht der Gattung von Natur aus gleich ſind.“ Die Ungleichheit im Beſitze entſpricht ſomit der natürlichen, individuellen Ungleichheit der Menſchen. Sehr treffend bemerkt auch Liberatore[1]: „Das Eigenthum (ſpeciell am Grund und Boden) bringt Ungleichheit unter die Menſchen in derſelben Art, wie ſie das Gewerbe, der Handel und jede mit Einſicht und Energie angewendete Entfaltung der Thätigkeit mit ſich bringt. Wer mehr arbeitet, wer findiger iſt, wer ſich beſſer zu helfen weiß, gewinnt mehr. Und mehr gewinnend, kann er, wenn er mäßig, ehrlich, verſtändig iſt, mehr Erſparungen machen und ſich ein Vermögen bilden, das zur Quelle neuer Reichthümer wird . . . Was werden wir alſo thun? Werden wir aus Liebe zur Gleichheit die Erſparniß, den Eifer, die Mäßigkeit, die Sittenreinheit abſchaffen? — Das Eigenthümlichſte iſt, daß die Vertheidiger der Gleichheit gleichzeitig die Freiheit preiſen. Und ſie begreifen nicht, daß Freiheit und Gleichheit ſich gegenſeitig bekämpfen. Zwei lebende Weſen könnten ſich nicht auch nur einen Tag gleich erhalten. Ihre Handlungen würden, eben weil ſie frei ſind, verſchieden ſein und würden zu Verſchiedenheiten in den daraus folgenden Wirkungen, ſei es auf dem Gebiete der Moral, des Rechtes oder der Wirtſchaft führen.“

---

[1] Grundſätze der Volkswirtſchaft (deutſch Innsbruck 1891) S. 186 f.

Redet man von der „Ungleichheit“, welche durch das Eigenthum bewirkt werde, ſo hat man endlich vielfach einen Zuſtand vor Augen, wo rieſengroße Vermögen der nahezu vollſtändigen Entblößung gegenüberſtehen. Einer derartigen Ungleichheit, die aus geſellſchaftlichen Mißverhältniſſen herrührt, wollen wir nicht das Wort reden. „Das trifft aber nicht die Ungleichheit als ſolche. Dieſe iſt nicht bloß kein Uebelſtand, ſondern eine Wohlthat für die Geſellſchaft. Wären nicht die einen reicher an zeitlichen Gütern und daher in ihrer größern Unbehilflichkeit und Fülle von Bedürfniſſen mehr auf die Dienſte vieler angewieſen, die andern ärmer an irdiſchem Beſitze und glücklicher mit körperlicher und meiſt auch mit geiſtiger Kraft ausgeſtattet, ſo wäre ein ſociales Leben und eine wahre Einheit unter den Menſchen ſchwer denkbar; dieſe Hilfsbedürftigkeit aber, der alle unterliegen, und gerade die Größten und Reichſten am meiſten, mahnt ſie, daß ſie trotz aller äußerlichen Unterſchiede weſentlich gleich, daß ſie alle aufeinander angewieſen, daß ſie alle verpflichtet ſind, ſich gegenſeitig zum Nutzen des Ganzen die Hände zu reichen. Das iſt das Princip der Solidarität, auf welches die Geſellſchaft von Gott gebaut iſt. Jeder iſt jedem verbunden, und die Geſamtheit ſelbſt muß einſtehen für alle ihre Glieder.“[1]

4. Nennen wir die Inſtitution des Privateigenthums eine ſociale Nothwendigkeit, dann bezeichnet die Socialdemokratie dasſelbe als die Grundquelle aller ſocialen Uebel. Geiz, Verſchwendung, Neid, Habſucht, Ueppigkeit, Ausbeutung, Diebſtahl — alles müſſe aufhören, wenn einmal das Privateigenthum beſeitigt wäre.

Sollte man wirklich daran zweifeln können, daß auch ohne das Privateigenthum die Anläſſe zum Verbrechen noch in Hülle und Fülle übrig bleiben werden? Selbſt Geiz, Neid, Habſucht würden ganz gewiß mit der Aufhebung des Privateigenthums nicht aus der Welt ſchwinden. Wer Neigung zu dieſen Laſtern hat und ſie nicht von innen heraus bekämpft, der wird ihnen auch unter der Herrſchaft des Communismus fröhnen können. Er wird geizen an der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe und das ſo Ergeizte im ſtillen anhäufen. Er wird aus dem Gemeindebeſitze ſich anzueignen ſuchen, ſoviel er vermag, und wenn er es nicht verwerthen kann, ſo kann er es doch beſitzen. Das iſt ja gerade die Natur des Geizes, daß er nicht an der Verwerthung der Güter, ſondern an dem Beſitze derſelben ſeine Freude hat. Es werden alſo die Verbrechen nicht aufhören, nicht einmal die Eigenthumsverbrechen und um ſo weniger die Verbrechen anderer Art.

---

[1] P. A. M. Weiß O. Pr., Sociale Frage und ſociale Ordnung oder Inſtitutionen der Geſellſchaftslehre II (3. Aufl., Freiburg 1896), 618.

Das Eigenthum mag ferner allerdings den Anlaß bieten zu vielen Verbrechen und Laſtern; aber der Grund hiervon liegt nicht im Eigenthum, ſondern in den Leidenſchaften der menſchlichen Natur. Gar manche in ſich gute Einrichtung wird durch die Schuld der Menſchen verdorben. So verhält es ſich denn auch mit dem Privateigenthum. In ſich ſelbſt, als Recht, iſt das Eigenthum etwas ſehr Gutes für den Menſchen und für die Geſellſchaft unentbehrlich. Aber der freie Menſch kann von dem in ſich wohlthätigen Rechte einen übeln Gebrauch machen, derart, daß Fluch ſtatt Segen an die Eigenthumsinſtitution ſich anſchließt. Das iſt gerade unſere heutige Lage. Es fehlte lange Zeit und es fehlt ohne Zweifel heute noch eine ausreichende geſetzliche Schutzmauer gegen den Mißbrauch des Eigenthums und der in ihm liegenden Macht. Ebenſowenig aber, wie man einen Kranken todt ſchlägt, um ihn zu heilen, ebenſowenig wird man die Eigenthumsinſtitution beſeitigen dürfen, wo bloß eine dem Gemeinwohle entſprechende Eigenthumsordnung fehlt.[1]

---

[1] Cf. *Theodor Meyer* S. J., Institutiones iuris naturalis I, n. 475.

6. Einwendungen gegen die naturrechtliche Begründung des Grundeigenthums.

1. Nicht das Privateigenthum an den Productionsmitteln ſchlechthin, ſondern ſpeciell das Privateigenthum am Grund und Boden iſt dem amerikaniſchen Socialreformer Henry George[1] zufolge die eigentliche Urſache der fortſchreitenden Concentration des Beſitzes einerſeits und der ſtets wachſenden

---

[1] Henry George betrachtete die ſociale Frage nicht als Productions-, ſondern als Vertheilungsproblem, ſo zwar, daß ſeine ſocialiſtiſche Grundrententheorie in dem Satze gipfelte: „Die allmähliche Abſchaffung des Privatgrundeigenthums muß durch Expropriation bezw. Confiscation der Grundrenten erreicht werden.“ Durch dieſes Princip meinte George im ſtande zu ſein, das ſociale Elend aus der Welt zu ſchaffen, und darin unterſchied er ſich von den Theoretikern der Socialdemokratie der Alten Welt. Henry George, der nur ein Alter von 58 Jahren erreicht hat (er war am 2. September 1839 zu Philadelphia geboren und ſtarb am 30. October 1897), hatte einen ſehr bewegten Lebenslauf. Er begann als Buchdrucker, wurde dann Goldgräber in Kalifornien, arbeitete als Setzer in einigen Zeitungsofficinen von San Francisco, reiſte nach Indien und ſchrieb ſchließlich für die „San Francisco Times“ anonyme Artikel, die ein gewiſſes Aufſehen erregten. Kaum war ſeine Autorſchaft bekannt geworden, als ihn auch ſchon der Eigenthümer des Blattes zum Redacteur und bald darauf zum Chefredacteur dieſer Zeitung machte. Doch ſchon im Jahre 1867 gab er dieſe Stellung auf, um nacheinander den „Herald“ und die „Evening Poſt“ zu redigiren. Inzwiſchen war er Gasinſpector und Bibliotheksvorſtand in Francisco, bereiſte Großbritannien, wo er als ein „verdächtiges Individuum“ eine Zeitlang unter polizeilicher Bewachung ſtand, ſtudirte die Arbeiterverhältniſſe hüben und drüben und gründete ſchließlich im Jahre 1887 in New York, wo er ſich niederließ, die Wochenſchrift „Standard“, in der er zuerſt ſeine eigenthümlichen ſocialpolitiſchen Theorien niederlegte. Am meiſten Aufſehen erregten und machten ihn in weitern Kreiſen bekannt ſeine beiden Werke „Fortſchritt und Armut“ und „Sociale Probleme“, von denen das erſte in deutſcher Ueberſetzung fünf und das zweite drei Auflagen erlebte.

Verarmung andererſeits. Kein Wunder daher, wenn die Encyklika Leos XIII. über die Arbeiterfrage bei Henry George wenig Beifall erntete. In einem „Offenen Briefe an Se. Heiligkeit Papſt Leo XIII.[1] verſuchte er die von dem Oberhaupte der Kirche zu Gunſten des Privateigenthums vorgebrachten naturrechtlichen Gründe zu entkräften.

„Sie ſagen," redet George den Heiligen Vater an: „‚das, was mit rechtmäßigem Eigenthum gekauft wurde, iſt rechtmäßiges Eigenthum'[2]. Kauf und Verkauf allein kann aber kein Eigenthumsrecht geben, ſondern dasſelbe nur übertragen. Eigenthum, das in ſich ſelbſt keine moraliſche Berechtigung hat, kann eine ſolche dadurch, daß es von dem Verkäufer an den Käufer übergeht, noch lange nicht bekommen."[3]

Ei, wie wird der Papſt dankbar ſein müſſen für die ſo werthvolle Belehrung, daß wer z. B. von einem Diebe geſtohlene Sachen kauft, kein Eigenthum an denſelben erwirbt! Weiß ja doch der Papſt offenbar nicht, was alle Moraliſten und Juriſten übereinſtimmend lehren, daß beim derivativen Erwerb nur dasjenige erworben werden kann, was der Uebertragende factiſch und rechtlich beſaß. Nemo dat, quod non habet. Unbekannt ſind Leo XIII. ferner die Grundſätze und Beſtimmungen des canoniſchen Rechtes über die bona fides, den guten Glauben des Beſitzers, — Grundſätze, die an Strenge alle andern Geſetzgebungen übertreffen. Wie könnte er ſonſt klipp und klar behaupten: „Das, was mit rechtmäßigem Eigenthum gekauft wurde, iſt rechtmäßiges Eigenthum"? Habe ich nur ſelbſt nicht das Geld geſtohlen, mit dem ich eine geſtohlene Sache kaufe, ſo erwerbe ich „rechtmäßiges" Eigenthum an dem gekauften Object.

---

[1] Zur Erlöſung aus ſocialer Noth (The condition of labour), deutſch von B. Eulenſtein. Berlin 1893.

[2] Vgl. Encyklika Rerum novarum (Herderſche Ausgabe) S. 10 (11).

[3] Offener Brief S. 22.

Die Sache iſt ſofort klar, wenn wir die von George angefochtene Stelle in ihrem Zuſammenhange betrachten. Der Papſt beklagt die ſchweren Uebelſtände der heutigen Zeit. Aber er weiſt das Heilmittel zurück, welches die Socialiſten in einer Gemeinſchaft der Güter gefunden zu haben wähnen. Als erſten Grund gegen die ſocialiſtiſchen Pläne führt Leo XIII. an, daß dadurch gerade die arbeitenden Klaſſen ſelbſt ſchwer geſchädigt würden. Dies begründet nun der Papſt in folgender Weiſe: „Vor allem liegt klar auf der Hand, daß die Abſicht, welche den Arbeiter bei der Uebernahme ſeiner Mühe leitet, keine andere als die iſt, daß er durch den Lohn zu irgend einem perſönlichen Eigenthum gelange. Indem er Kräfte und Fleiß einem andern leiht, will er für ſeinen eigenen Bedarf das Nöthige erringen; und er erwirbt ſich ein wahres und eigentliches Recht nicht bloß auf die Zahlung des Lohnes, ſondern auch auf freie Verwendung desſelben. Geſetzt, er habe durch Einſchränkung Erſparniſſe gemacht und ſie der Sicherung halber zum Ankauf eines Grundſtückes verwendet, ſo iſt das Grundſtück eben der ihm gehörige Arbeitslohn, nur in anderer Form; es bleibt in ſeiner Gewalt und Verfügung, nicht minder als der erworbene Lohn. Aber gerade hierin beſteht offenbar das Eigenthumsrecht an beweglichem wie unbeweglichem Beſitze. Wenn alſo die Socialiſten dahin ſtreben, allen Sonderbeſitz in Gemeingut umzuwandeln, ſo iſt klar, wie ſie dadurch die Lage der arbeitenden Klaſſen nur ungünſtiger machen. Sie entziehen denſelben ja mit dem Eigenthumsrechte die Vollmacht, ihren erworbenen Lohn nach Gutdünken anzulegen; ſie rauben ihnen eben dadurch Ausſicht und Fähigkeit, ihr kleines Vermögen zu vergrößern und ſich durch Fleiß zu einer beſſern Stellung emporzuringen." Der Papſt deducirt alſo hier keineswegs, wie George annimmt, aus der bloßen Thatſache des Kaufes die Gerechtigkeit des Privateigenthums am Grund und Boden ſchlechthin, ſondern dieſe vorausgeſetzt, bezeichnet er es als ein Recht des Arbeiters, ſeinen Lohn zur käuflichen Erwerbung eines Grundſtückes zu verwenden. Die Beweisführung für die Gerechtigkeit des Privateigenthums im allgemeinen und des Eigenthums am Grund und Boden im beſondern wird vom Papſte an anderer Stelle entwickelt.

Doch für George war es bereits eine ausgemachte Sache, daß am Grund und Boden ein gerechtes Privateigenthum unmöglich ſei und darum auch durch Kauf nicht erworben werden könne. In dieſem Vorurtheile befangen glaubte er ſogar, der Gedankengang des päpſtlichen Rundſchreibens würde den Eigenthumserwerb am Sklaven nicht minder zu rechtfertigen im ſtande ſein, als den Eigenthumserwerb am Boden: „Um dies zu erproben," ſagt George, „braucht man nur in Ihrer Beweisführung das Wort ‚Land' durch das Wort ‚Sklave' zu erſetzen. Dieſelbe würde alsdann folgendermaßen lauten: ‚Vor allem liegt nämlich klar auf der Hand, daß die Abſicht, welche den Arbeiter bei der Uebernahme ſeiner Mühe leitet, keine andere iſt als die, daß er durch den Lohn zu irgend einem perſönlichen Eigenthum gelange; indem er Kräfte und Fleiß einem andern leiht, will er für ſeinen eigenen Bedarf das Nöthige erringen, und er erwirbt ſich ein wahres und eigentliches Recht nicht nur auf die Bezahlung, ſondern auch auf die freie Verwendung derſelben. Geſetzt, er habe durch Einſchränkung Erſparniſſe gemacht und ſie der Sicherheit halber zum Ankaufe eines ‚Sklaven' verwendet, ſo iſt der ‚Sklave' eben der ihm gehörige Arbeitslohn, nur in anderer Form; er bleibt in ſeiner Gewalt und Verfügung nicht minder als der erworbene Lohn." [1]

Welche Naivetät! Würde der Grund und Boden ebenſowenig im Privateigenthum ſtehen können wie der Sklave, ſo hätte die Traveſtie, die George mit den Worten der Encyklika vornimmt, einigen Sinn und Verſtand. Nun aber iſt es doch einleuchtend, daß der Sklave ein Menſch iſt, und daß der Menſch als ſolcher nicht Gegenſtand eines dinglichen Rechtes ſein kann, welches einer Sache gegenüber ganz wohl zuläſſig erſcheint. George dagegen ſtellt Sklaverei und Grundeigenthum auf dieſelbe Stufe. Es ſind ihm nur zwei verſchiedene Formen einer und derſelben „Räuberei“, Zwillingsmaßregeln, durch welche der verderbte menſchliche Scharfſinn es dem Starken oder dem Schlauen ermöglicht, Gottes Gebote zur Arbeit zu umgehen, indem er andere zwingt, für ihn zu arbeiten. „Macht es einen Unterſchied, ob ich nur das Land, auf welchem ein anderer Menſch leben muß, oder ob ich den Menſchen ſelbſt als Eigenthum beſitze? Bin ich nicht ebenſowohl ſein Herr in dem einen wie in dem andern Fall? Kann ich ihn nicht zwingen, für mich zu arbeiten? Kann ich nicht ſo viel von ſeinen Arbeitsfrüchten nehmen, wie ſeine Thätigkeit erlaubt? Habe ich nicht Macht über Leben und Tod? Denn einem Menſchen den Grund und Boden entziehen, heißt ihn ebenſo ſicher tödten, als wenn ihm das Blut durch Aderlaß oder die Luft durch einen Strick um den Hals entzogen würde.“ [1] In Wirklichkeit macht es allerdings einen ſehr großen Unterſchied, ob ich nur das Land beſitze oder den Menſchen ſelbſt als mein Eigenthum betrachten kann. In dem letztern Falle wird die Perſon für mich zur Sache, die vollſtändig meinem Belieben anheimgegeben iſt. Im erſtern Falle ſteht der Menſch, der auf meinem Boden arbeitet, mir als Contrahent, als freies Weſen, nicht nur ſeiner Natur nach, ſondern auch factiſch und praktiſch frei gegenüber. Solange nicht ein einzelner alles Land allein beſitzt, ſolange in der Geſellſchaft nicht jeder, der keinen Theil des Bodens ſein eigen nennt, Landarbeiter zu werden braucht, bleibt die Möglichkeit, den Herrn zu wechſeln, auf dieſem oder jenem Productionsgebiete thätig zu ſein, eine offene. Ich kann alſo niemanden „zwingen“, für mich zu arbeiten. Ebenſowenig beſitze ich vermöge des Grundeigenthums Macht über Leben und Tod. Denn in einer wohl organiſirten und durch gerechte Geſetze beherrſchten Geſellſchaft wird es dem Grundeigenthümer weder erlaubt ſein, über die Verwendung des Bodens und die für den Bedarf der Geſellſchaftsglieder nothwendigen Producte ganz nach Belieben zu verfügen, noch einen Preis zu fordern, welcher dem Werthe der Erzeugniſſe nicht entſpricht, noch endlich dem auf ſeinem Boden beſchäftigten Arbeiter den gerechten Lohn vorzuenthalten. —

---

[1] Offener Brief S. 22.

---

[1] Offener Brief S. 23.

2. Das päpſtliche Rundſchreiben behauptet: „Der Urſprung des Privateigenthums am Grund und Boden ſei die menſchliche Vernunft.“ Demgegenüber erkennt George an, daß Vernunft und Vorbedacht Attribute des Menſchen ſind, die ihn über das Thier erheben, ihm den Stempel der Gottähnlichkeit aufdrücken. Er beſtreitet auch nicht, daß dieſe Gabe der Vernunft zu der Nothwendigkeit eines Rechtes auf Privateigenthum an allem führt, was durch Vernunft und Vorbedacht ſowohl, als was durch phyſiſche Arbeit geſchaffen wurde: „Das Recht auf Privateigenthum beſteht unbeſtreitbar an allen Dingen, für welche menſchliche Vernunft und Vorbedacht geſorgt haben. Aber es kann nicht für Elemente gelten, welche wir der Vernunft und dem Vorbedacht Gottes verdanken.“ [1]

Hätte George damit nur ſagen wollen, daß der Menſch Gott gegenüber nicht als Eigenthümer, ſondern als ein verantwortlicher Verwalter gelte, ſo läge kein Anlaß vor, ihm zu widerſprechen. Aber auch dem Menſchen gegenüber läßt der amerikaniſche Agrarcommuniſt ein Privateigenthum am Grund und Boden nicht zu. Für ihn iſt das Eigenthum kein ſociales Inſtitut zur Regelung des Verhältniſſes der Menſchen zur materiellen Welt innerhalb des geſellſchaftlichen Lebens und Verkehrs, ſondern Raub an einer Gottesgabe, die für alle und nicht für einige wenige beſtimmt war. „Um dies näher zu erläutern, wollen wir annehmen, eine Geſellſchaft wandere durch die Wüſte, ungefähr ſo, wie die Israeliten aus Aegypten kamen. Diejenigen von ihnen, welche die Vorſicht hatten, ſich mit Krügen voll Waſſer zu verſehen, würden ein rechtmäßiges Eigenthumsrecht an dem ſo mitgeführten Waſſer haben, und inmitten der waſſerloſen Wüſte könnten die Durſtigen, welche dies verſäumt hätten, wohl Waſſer von den andern als eine Gefälligkeit, aber nicht als ein Recht verlangen. Obgleich das Waſſer an ſich der Vorſehung Gottes zu danken iſt, ſo iſt das Vorhandenſein des Waſſers in den Krügen und in jener Gegend nur durch die Vorſorge einiger Menſchen, die es mitbrachten, möglich geweſen: darum haben dieſe ein ausſchließliches Recht darauf. — Aber nehmen wir an, andere ſeien in der Abſicht vorausgeeilt, die Quellen der Oaſen als Eigenthum in Beſitz zu nehmen, und ſie würden ihre ſpäter nachkommenden Gefährten nur gegen Bezahlung von dem Waſſer trinken laſſen. Könnte dieſe Art Vorbedacht ein Eigenthumsrecht geben?" Wollten wir boshaft ſein, ſo würden wir die Geſinnungsgenoſſen Georges bitten, uns den weſentlichen Unterſchied anzugeben, welcher zwiſchen der „Arbeit" des „Vorauslaufens" in der Wüſte und des Waſſertragens beſteht. Allein wir möchten die Pointe der Beweisführung nicht verſchieben. Nach George iſt das Waſſer in der Quelle eine freie Gottesgabe für alle Menſchen. Sobald aber jemand dasſelbe ſeinem natürlichen Behälter entnimmt und in die Wüſte trägt, geht es in das rechtmäßige Eigenthum des Einzelnen über, weil der Ein=

---

[1] Offener Brief S. 25.

zelne das Waſſer durch Ortsveränderung dort wieder „producirt“. In der Wüſte iſt das dorthin überführte Waſſer keine bloße Gottesgabe, ſondern „Product menſchlicher Arbeit“. Man wird nun human genug ſein, nicht von uns zu verlangen, daß wir jeden Trunk Waſſers vorerſt in die Sahara tragen, um ihn als unſer Eigenthum genießen zu können. Wenn wir George recht verſtehen, genügt es vielmehr ſchon, das Waſſer überhaupt aus der Quelle geſchöpft zu haben, um ſchon als „Producent“ desſelben zu gelten.

Doch was ſoll der ganze Vergleich? Welchen Gedanken drückt er aus? Die productive Arbeit des Menſchen bildet nach George den einzigen Rechtsgrund des Eigenthums, wobei „productiv“ im weiteſten Sinne genommen wird, die bloße Ortsveränderung mit einſchließend. Daher gibt es denn auch kein Eigenthum, außer an dem Producte menſchlicher Arbeit. Das iſt die Grundidee, auf welcher alle andern Ausführungen beruhen, der leitende Gedanke, auf den George immer wieder zurückkommt. George ſelbſt formulirt dieſen Gedanken in folgender Weiſe: „Die als Einzelweſen mit individuellen Wünſchen und Fähigkeiten erſchaffenen Menſchen ſind perſönlich berechtigt, ihre Talente auszunützen und ſich des ganzen Ertrages ihrer Thätigkeit zu erfreuen. Es ergibt ſich ſomit ein Eigenthumsrecht auf ſolche Dinge, die durch Arbeit erzeugt wurden; ein Recht, das ſeine Giltigkeit aus den Naturgeſetzen ableitet und welches älter iſt als die Geſetze der Menſchen; ein Eigenthumsrecht, welches der Beſitzer übertragen mag; ihm dies Recht aber nehmen, das iſt — Diebſtahl.“ Bis hierhin ſtimmen wir mit George überein. Aber er geht weiter, indem er behauptet: „Dieſes Recht auf Eigenthum, welches von dem Rechte des Individuums auf ſeine Perſon ſtammt, iſt das einzige vollgiltige Eigenthumsrecht; es gilt für alle durch Arbeit erzeugten Güter, es kann aber nicht ebenſo für Elemente gelten, welche Gott erſchaffen hat.“[1]

Georges Auffaſſung iſt eine offenbar irrthümliche, wie ſie auch die Würde und Herrſchaftsgewalt des Menſchen über die materielle Welt nicht in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung erfaßt. Seiner Theſe ſtellen wir eine andere gegenüber: Die Erzeugung durch menſchliche Arbeit iſt ſchon darum nicht der einzige Rechtsgrund des Eigenthums, weil dieſer Rechtsgrund ſelbſt wieder nothwendig einen andern und höhern Rechtsgrund vorausſetzt.

a) Nach einem allgemein anerkannten philoſophiſchen Grundſatze geht das Sein dem Handeln voraus. Wenn daher bereits aus dem Sein des Menſchen ein genereller Rechtsgrund des Privateigenthums folgt, ſo wird dieſer Rechtsgrund ohne Zweifel jedem andern Rechtsgrunde vorausgehen müſſen, der ſich an das Handeln des Menſchen anſchließt. Nun aber bekundet in der That ſchon das Sein des Menſchen, ſeine Perſönlichkeit, ſein Selbſtbewußtſein, ſeine Freiheit, die alles beherrſchende Weltſtellung, die Gott ihm ſicherte, als er ihn in den Beſitz dieſer Erde einwies und zugleich den Dingen Eigenſchaften verlieh, wie ſie den menſchlichen Bedürfniſſen entſprechen, ferner die natürliche Nothwendigkeit und Pflicht, vermöge deren der Menſch ſich der äußern Güter bedienen muß, um ſeine Exiſtenz zu erhalten, ſeine Fähigkeiten zu entwickeln, ſein Ziel zu erreichen, — all dies bekundet zur Genüge das jeder productiven Thätigkeit vorausgehende Recht des Königs der Schöpfung, aus dem Gütervorrathe der Erde ſich anzueignen, weſſen er bedarf. Mag daher immerhin das „Recht des Menſchen auf ſeine Perſon“, von dem George redet, d. h. das Recht auf die Fähigkeiten und die Früchte ihrer Bethätigung, in der That einen allgemeinen abstracten Rechtsgrund zur

---

[1] Offener Brief S. 2 f.

Begründung der Nothwendigkeit des Privateigenthums als Inſtitution bilden. Keineswegs aber iſt es der letzte und tiefſte Rechtsgrund. Der Menſch hat als Menſch das Recht, Privateigenthum zu erwerben, ehe er es als Producent für ſich in Anſpruch nehmen kann.

b) Hätte er nämlich dieſe Befugniß nicht als Menſch, ſo würde er ſie auch nicht als Producent haben. Warum? Henry George war verſtändig genug, einzugeſtehen, daß da, wo der Geltendmachung des aus der Production hergeleiteten Rechtes ein älteres Recht an der concreten Einzelſache gegenüberſteht, die Arbeit nicht Rechts- und Erwerbstitel ſein kann. Andernfalls wäre jeder Diebſtahl ein Erwerbstitel, da der Dieb eine bewegliche Sache aus fremdem Gewahrſam entfernt, ſomit wenigſtens „Producent“ einer „Ortsveränderung“ der Sache iſt. Weil nun alle Dinge im Eigenthume Gottes ſtehen, ſo würde der Menſch kein materielles Gut als „Frucht ſeiner Arbeit“ erwerben dürfen, wenn es nicht der von Gott gewollte Zweck der Geſchöpfe wäre, dem Menſchen zu dienen, wenn der Menſch nicht die Herrſchaft der Welt, vermöge dieſer Herrſchaft aber von Gott ſelbſt das Recht, ſich der ſtofflichen Güter für ſeine Zwecke zu bedienen, und ſomit das Recht zur Beſitzergreifung im voraus erhalten hätte. Es kann alſo auch deshalb das Recht auf die Früchte der Bethätigung perſönlicher Kräfte nicht der einzige und letzte Rechtsgrund des Privateigenthums ſein, weil er, um Geltung zu haben, einen andern, höhern, dem göttlichen Willen, dem perſönlichen Daſein des Menſchen, der menſchlichen Exiſtenz und Natur entnommenen, nothwendig vorausſetzt.

Unſere Deduction verkennt übrigens die allgemeine Pflicht zur Arbeit keineswegs. Auch der tiefſte und letzte Rechtsgrund des Privateigenthums ſchließt ja die Nothwendigkeit der Arbeit nicht aus. Zur actuellen Geltendmachung des Herrſchaftsrechtes und darum zur erſten Begründung eines dinglichen Rechtes an einer concreten Sache iſt immer Arbeit, wenigſtens die Arbeit der Beſitzergreifung, erforderlich. Aber die bloße, nackte Thatſache der Arbeit für ſich allein genommen ſchafft nicht das Eigenthum, ſondern die Arbeit, inſofern ſie der Weg oder das Mittel iſt zur Ausübung eines perſönlichen Rechtes: ſei es der allgemeinen Herrſchaftsbefugniß des Menſchen über die Außenwelt, ſei es der Herrſchaftsbefugniß über die eigenen Fähigkeiten, deren Acte und Früchte.

c) George erkennt ein Eigenthumsrecht an allen durch Arbeit erzeugten Gütern an. Er beſtreitet es bezüglich der Urſtoffe, die Gott erſchaffen hat, der Naturgaben, die ohne menſchliche Arbeit erzeugt wurden. Um nicht ſofort in Widerſprüche ſich zu verſtricken, erweitert er jedoch den Begriff der „productiven“ Arbeit, ſo zwar, daß er auch die bloße Beſitzergreifung in demſelben einſchließt. „Wenn jemand einen Fiſch im Ocean fängt, dann hat er ein Eigenthumsrecht am Fiſche.“ [1] Wenn jemand Waſſer an der Quelle ſchöpft, ſo erwirbt er ein Eigenthumsrecht an dem Waſſer. Warum? Weil das Waſſer ſich jetzt durch menſchliche Arbeit in dem Gefäße befindet, — weil der Menſch eine Ortsveränderung mit ihm vorgenommen hat [2]. Allein dieſe Erweiterung des Begriffs der „productiven“ Arbeit nützt Herrn George ſehr wenig, beweiſt vielmehr gerade die Unhaltbarkeit ſeiner Aufſtellungen. Bleibt es ja doch offenbar, daß in den genannten Fällen der Menſch lediglich die Ortsveränderung hervorgebracht hat, während das Eigenthum ſich gerade auf die Subſtanz des Fiſches, des Waſſers erſtreckt, welche der Menſch nicht „erzeugt“ hat. Hätten wir demnach als Menſchen nicht ein Recht, „Naturgaben“ uns anzueignen, ſo würde von einem Eigenthum überhaupt keine Rede ſein können.

---

[1] Offener Brief S. 3. [2] Ebd. S. 26.

George hatte die Kraft dieſer Einwendung wohl erkannt. Nur ſuchte er ſich in einer Weiſe derſelben zu entziehen, die ſeinem Scharfſinn nicht gerade zur Ehre gereicht. Vernehmen wir ihn ſelbſt: „Es mag der Mühe werth ſein, jene Leute zu widerlegen, welche da ſagen, wenn Privateigenthum am Erdboden ungerecht ſei, dann ſei auch Privateigenthum an den Arbeitsproducten ungerecht, weil der Urſtoff zu allen Erzeugniſſen ebenfalls aus dem Erdboden komme. Es wird ſich indeſſen bei näherer Betrachtung zeigen, daß alle menſchliche Production dem Waſſertragen analog iſt. Indem der Menſch Getreide ſät, Metalle ſchmilzt, Häuſer baut, Stoffe webt oder irgend eine productive Thätigkeit ausübt, thut er doch im Grunde weiter nichts als den Ort und die Form ſchon vorhandener Stoffe verändern. Als Producent iſt der Menſch nur Umformer, nicht Schöpfer. Gott allein erſchafft. Da nun aber die Umformung, aus welcher die Production des Menſchen eigentlich beſteht, dem Stoffe anhaftet, ſolange die Form dauert, ſo verſchmilzt das Recht auf Privateigenthum die Form mit dem Stoff und gibt ſomit auch ein Eigenthumsrecht an dem Naturſtoff, in welchem ſich die productive Arbeit verkörpert hat.“ [1]

Ganz richtig. Aber das gilt doch offenbar in der Vorausſetzung, daß der Menſch am Naturſtoffe, an einer Natur- oder Gottesgabe, die er nicht ſelbſt erzeugt hat, überhaupt Eigenthum erwerben kann, — eine Vorausſetzung, welche der Lehre, daß Eigenthum nur an dem vom Menſchen Erzeugten rechtlich zuläſſig ſei, ſchnurſtracks zuwiderläuft. Man darf annehmen, daß George die Encyklika Rerum novarum mit Aufmerkſamkeit geleſen hatte. Um ſo mehr aber muß es da auffallen, wie ihm entgehen konnte, daß Leo XIII. ſich eines ähnlichen Gedankenganges wie er bedient, um mit überzeugender Kraft gerade das Privatgrundeigenthum zu beweiſen, welches George bekämpft: „Indem der Menſch an die Urbarmachung des Bodens körperlichen Fleiß und geiſtige Sorge ſetzt,“ heißt es in der Encyklika[1], „macht er ſich eben dadurch den cultivirten Theil zu eigen; es wird demſelben ſozuſagen der Stempel des Bearbeiters aufgedrückt. Es entſpricht alſo durchaus der Gerechtigkeit, daß dieſer Theil des Bodens ſein eigen ſei und ſein Recht darauf unverletzlich bleibe.“ Und kurz nachher ſagt der Papſt: „Jenes früher wüſte Erdreich hat doch durch den Fleiß des erſten Bebauers und durch ſeine kundige Behandlung die Geſtalt völlig verändert; es iſt aus Wildniß fruchtbares Ackerfeld, aus verlorener Oede ein ergiebiger Boden geworden. Was dem Boden dieſe neue Form verliehen, das iſt derart mit ihm ſelbſt eines, daß es großentheils unmöglich von ihm zu trennen iſt. Und es ſoll kein Widerſpruch gegen alle Gerechtigkeit ſein, jenen Boden mit der Behauptung, daß Eigenthum nicht beſtehen dürfe, ſeinem Beſitzer zu entziehen und dasjenige andern zu überantworten, was der Bebauer im Schweiße ſeines Angeſichtes geſchaffen hat? Nein; wie die Wirkung ihrer Urſache folgt, ſo folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat.“ Solange alſo nicht beſtritten werden kann, daß die Cultivirung und Bodenverbeſſerung „Product“ der Arbeit, vom Menſchen erzeugt iſt, wird es ebenfalls unmöglich ſein, bloß die Früchte der Bodenverbeſſerung dem Menſchen zuzuſprechen. Man muß vielmehr dieſe ſelbſt ihm zuſprechen und ſomit auch das Eigenthum am Grund und Boden principiell anerkennen. Iſt das ja doch eine Conſequenz des Satzes, den George aufſtellt, wenn er ſagt: „Da die Umformung, aus welcher die Production des Menſchen eigentlich beſteht, dem Stoffe anhaftet, ſolange die Form dauert, ſo verſchmilzt das Recht auf Privateigenthum die Form mit dem Stoff und gibt ſomit auch ein Eigenthumsrecht an dem Naturſtoff, in welchem ſich die productive Arbeit verkörpert hat.“ [1] Weil die Cultivirung dem Boden anhaftet, ſo verſchmilzt das Recht auf Privateigenthum die „Form“ mit dem „Stoffe“ und gibt ſomit auch ein Eigenthumsrecht an dem Boden, in welchem ſich die productive Arbeit verkörpert hat.

---

[1] Offener Brief S. 26.

---

[1] Officielle Ausgabe S. 14 (15) und 16 (17).

Doch George verſucht ſich von neuem dieſer Schlußfolgerung zu entziehen, indem er einen Unterſchied macht zwiſchen dem Naturſtoffe, welcher in den menſchlichen Producten enthalten iſt, und dem Erdboden: „Wenn auch der Menſch den Stoff aus der Vorrathskammer der Natur nehmen und deſſen Ort oder Form je nach Wunſch verändern kann, ſo ſtrebt der Stoff von dem Moment an, da er genommen wird, dennoch wieder zurück nach der Vorrathskammer. Holz verfault, Eiſen verroſtet, Stein verwittert, während von den vergänglichern Producten einige ſich nur ein paar Monate, andere nur ein paar Tage halten und wieder andere ſofort beim Verbrauch verſchwinden. Obgleich, ſoweit wir ſehen, der Stoff ewig iſt und die Kraft für immer beſteht, obgleich wir auch das kleinſte im Sonnenſtrahl ſchwebende Atom weder vernichten noch erſchaffen können, ſo verſchwindet dennoch fortwährend alles bewegende oder verbindende Menſchenwerk in den unaufhörlichen Umwälzungen der Natur. Alſo die Anerkennung eines Eigenthumsrechtes an dem Urſtoff, welcher in menſchlichen Arbeitsproducten verkörpert iſt, bedeutet nie mehr als zeitweiligen Beſitz, ſie beeinträchtigt nie den für alle beſtimmten Vorrath. . . . Daher ſtimmen wir Ihnen gerne bei, wenn Sie ſagen: Die menſchliche Vernunft gibt dem

---

[1] Offener Brief S. 26.

Einzelnen ein Recht, nicht nur ſofort zu verbrauchende Dinge, ſondern auch die für langwährende und zukünftige Benutzung beſtimmten Güter dauernd zu beſitzen. Sie haben recht, ſofern Sie ſolche Güter, wie Gebäude, welche bei Inſtandhaltung Menſchenalter überdauern können, ebenſo einbegreifen wie Nahrungsmittel oder Brennholz, welche ſofort verzehrt werden. Aber wenn Sie daraus folgern, daß der Menſch ein Privateigenthumsrecht an den ſeit Ewigkeit vorhandenen und ewig währenden Naturelementen, auf welche alle angewieſen ſind, haben könne, dann ſind Sie entſchieden im Unrecht. Der Menſch mag wohl ein Privateigenthumsrecht an den durch ſeine Arbeit erzeugten Früchten des Erdbodens haben, da dieſe mit der Zeit ihre von der Arbeit empfangene Form verlieren und in die Vorrathskammer der Natur zurückſinken, woher ſie kamen, und weil ein Eigenthumsrecht an ſolchen Gütern andere nicht ſchädigt; aber er darf die Erde ſelbſt ſo nicht eignen; denn ſie iſt das große Lagerhaus, aus welchem nicht nur fortwährend der Productionsſtoff, ohne welchen die Menſchen nichts anfertigen können, ſondern auch ihr eigenes körperliches Daſein entnommen wird." [1]

George hat eine Wahrheit von größter Tragweite angedeutet, wenn er ſagt, der Menſch dürfe den Erdboden nicht ſo eignen wie eine Sache, die durch den erſten Gebrauch zerſtört wird, z. B. das Stück Brod, welches der Menſch verzehrt. In der That iſt ja, wie Leo XIII. betont, die Erde die „bleibende, unverſiegliche Quelle" [2], aus welcher alle ſchöpfen müſſen. Aber es war nicht ſchön, daß George dieſe für die Socialreform und Wirtſchaftspolitik ſo wichtige Wahrheit benutzt, um die Blöße zu verdecken, die er ſich unſtreitig gegeben hatte. Seine Behauptung ging nämlich dahin, der Menſch könne nur an dem von ihm Erzeugten ein Privateigenthum erwerben. Und als man ihn darauf aufmerkſam machte, daß mit dieſer Lehre jedes Eigenthum im Widerſpruche ſtehe, weil der Stoff, die Subſtanz aller ſogen. Producte Naturgabe, von Gott, aber nicht von dem Menſchen erzeugt ſei, da weicht er aus. Er ſagt: „Holz verfault, Eiſen verroſtet, Stein verwittert.“ Jene Subſtanz, jener Naturſtoff bleibt nicht lange im Eigenthum, während der Erdboden, ſeiner Natur nach, dem Eigenthumsrechte keine beſtimmten Zeitgrenzen zieht. Aber das iſt eine ganz andere Frage als die umſtrittene. Oder kann nicht die Dauer des Eigenthums vermöge der Natur des Eigenthumsobjectes eine begrenzte ſein und dennoch an dieſem Gegenſtande wahres Eigenthum beſtehen? George verwechſelt Recht und Dauer des Eigenthums miteinander. Darum iſt ſeine Beweisführung hinfällig. Selbſt wenn die goldenen Schätze unſerer Millionäre in „das große Lagerhaus der Natur“ zurückkehrten, was würde daraus folgen? Offenbar nur dies eine: daß kein Eigenthum ewig dauert, aber nicht, daß kein Eigenthum an dem Naturſtoff zu Recht beſtehen könne.

---

[1] Offener Brief S. 26 f.

[2] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).

3. Georges Angriffe gegen die päpſtliche Encyklika haben bisher wenig Erfolg gehabt. Vielleicht iſt ein anderes Bedenken von größerer Bedeutung: „Ihre eigene Ausſage, daß der Grund und Boden die unerſchöpfliche Vorrathskammer ſei, welche Gott dem Menſchen ſchuldet, muß ein unbequemes Bedenken bei Ew. Heiligkeit bezüglich ſeiner Aneignung als Privateigenthum hervorgerufen haben. Denn als ob Sie ſich ſelbſt beruhigen wollten, behaupten Sie ferner, daß das Eigenthumsrecht einzelner die Rechte anderer nicht ſchädige. Sie ſagen: die Erde höre nicht auf, die Bedürfniſſe aller zu befriedigen, auch wenn dieſelbe unter Privateigenthümer vertheilt ſei, weil diejenigen, welche keinen Boden beſitzen, durch den Verkauf ihrer Arbeit Bodenproducte als

Zahlung empfangen. Angenommen, jemand ſtellte Ew. Heiligkeit als Richter der Moral die folgende Gewiſſensfrage: ‚Ich bin einer von mehreren Brüdern, welchen unſer Vater ein Landgut hinterlaſſen hat, das zu unſerem Lebensunterhalt ausreicht. Da er kein Stück davon für irgend einen von uns beſonders beſtimmt hat und uns die Theilung anheimſtellte, ſo nahm ich als Aelteſter das ganze Landgut in Beſitz. Jedoch habe ich dadurch meinen Brüdern ihren Lebensunterhalt nicht entzogen; denn ich habe dieſelben auf meinem Lande für mich arbeiten laſſen, und ich zahlte ihnen aus den Producten einen ebenſo hohen Lohn, wie ich ihn fremden Arbeitern hätte zahlen müſſen. Kann alſo mein Gewiſſen nicht völlig beruhigt ſein? — Was würden Sie antworten? Würden Sie ihm nicht ſagen, daß er eine Todſünde begangen habe, und daß ſeine Entſchuldigung ſein Verbrechen vergrößere? Würden Sie ihn nicht ſeinen Brüdern Erſatz leiſten laſſen und ihm Buße auferlegen?“ [1]

Ohne Zweifel würde der Papſt ganz in demſelben Sinne entſcheiden. Und der Grund der Entſcheidung liegt auf der Hand. Wenn nämlich der Familienvater als Erblaſſer auch keine Vertheilung des Vermögens unter ſeine Kinder vorgenommen, d. h. dem A nicht dieſes und dem B nicht jenes individuelle Vermögensſtück zugewieſen hat, ſo haben doch die Kinder, ſobald ihnen die Erbſchaft deferirt iſt, im Augenblicke des Todes des Erblaſſers, ein Recht auf eine beſtimmte und zwar gleiche Quote dieſer beſtimmten, concreten Erbmaſſe bereits erworben. Nimmt der Aelteſte die ganze Erbſchaft als Eigenthum für ſich in Anſpruch, ſo beraubt er ſeine Geſchwiſter ihres wohlerworbenen Rechtes, macht ſich deshalb einer Sünde ſchuldig und ladet die Reſtitutionspflicht ſich auf. Nun iſt es aber etwas durchaus Verſchiedenes, wenn ein Familienvater ſeinen Kindern eine Erbſchaft hinterläßt, und wenn Gott der Herr dem Menſchen das Recht überträgt, aus den Gütern dieſer Erde ſeinen Lebensunterhalt durch Arbeit zu entnehmen. Der Unterſchied läßt ſich auf zwei Punkte zurückführen.

---

[1] Offener Brief S. 28 f.

a) Die allgemeine Einweiſung des Menſchengeſchlechtes in den Beſitz der Erde überträgt dem einzelnen Menſchen weder ein directes Anrecht auf irgend eine individuelle Sache noch einen Rechtsanſpruch auf eine beſtimmte Quote der Naturgaben. Sie bildet den oberſten Rechtsgrund des Privateigenthums in abstracto, aber nicht deſſen Rechtstitel in concreto. Mit andern Worten: vermöge jener Einweiſung beſitzt der Menſch das Recht, Eigenthum zu erwerben, aber nicht ein erworbenes Eigenthumsrecht an irgend einer beſtimmten einzelnen Sache oder Quote, noch eine Anwartſchaft auf ein beſtimmtes Object, eine beſtimmte Quote. Der Heilige Vater hat dieſer Wahrheit in klarer, kaum mißverſtändlicher Weiſe Ausdruck verliehen, wenn er ſagt: „Daß Gott der Herr die Erde dem ganzen Menſchengeſchlecht zur Nutznießung übergeben hat, dies ſteht nicht dem Sonderbeſitze entgegen. Denn Gott hat die Erde nicht in dem Sinne der Geſamtheit überlaſſen, als ſollten alle ohne Unterſchied Herren über dieſelbe ſein, ſondern inſofern, als er ſelbſt keinem Menſchen einen beſondern Theil derſelben zum Beſitze angewieſen, vielmehr dem Fleiße der Menſchen und den von den Völkern zu treffenden Einrichtungen die Abgrenzung und Vertheilung des Privatbeſitzes anheimgegeben hat.“[1] Es iſt alſo insbeſondere der Fleiß des Menſchen, ſeine Arbeit — es ſind die geſetzlichen Einrichtungen der Völker, welche den noch zu vollziehenden Erwerb des Eigenthums an irgend welchen individuellen Dingen beſtimmen und regeln ſollen. Anders im Falle der eröffneten Erbſchaft. Den Kindern des Erblaſſers ſteht nicht bloß das Recht zu, irgend etwas zu erwerben. Sie verfügen vielmehr über ein bereits erworbenes Recht auf einen quantitativ, wenn auch nicht in individuo beſtimmten Theil, auf eine Quote dieſer concreten Erbmaſſe. Die Erbeinſetzung oder das Inteſtaterbrecht iſt daher für ſie kein abſtracter Rechtsgrund, ſondern ein concreter Rechtstitel, der ihnen eine rechtliche Herrſchaft gewährt über die Erbmaſſe, je nach ihrem Antheil an derſelben. Dazu kommt

---

[1] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).

b) ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Gleichberechtigung der zur Erbſchaft des Vaters berufenen Kinder und der Gleichberechtigung der Menſchen, aus der allgemeinen Vorrathskammer der Natur Güter zu erwerben. „Als gleiche Geſchöpfe des Allmächtigen gleichberechtigt, unter ſeiner Vorſehung ihr Leben auszuleben und ihre Bedürfniſſe zu befriedigen“ — ſagt George[1] —, „ſind die Menſchen alſo auch gleichberechtigt bei der Nutznießung an Grund und Boden.“ Würde Henry George jene „Gleichberechtigung bei der Nutznießung an Grund und Boden“ ebenſo verſtanden haben, wie die Gleichheit der Menſchen verſtanden werden muß — als eine abstracte, der ſpecifiſch gleichen Natur folgende, aber ihrem concret ſich geſtaltenden Inhalte nach ebenſo verſchiedene Berechtigung, wie auch die individuelle Natur der Menſchen in vielgeſtaltiger Verſchiedenheit erſcheint, — wahrhaftig, ſeine Worte wären der Weisheit voll geweſen. Er hätte dann aber unmöglich noch die Parallele zwiſchen dem Erbrecht der Kinder und dem Rechte des Menſchen, die Erdengüter zu genießen, aufrecht halten können. Oder dürften wir denn annehmen, es ſei ihm verborgen geblieben, daß die zur Erbſchaft berufenen Kinder nicht bloß ein gleiches Recht, ſondern überdies ein

---

[1] Offener Brief S. 2.

Recht auf das Gleiche, auf den gleichen Antheil ihr eigen nennen? Doch nein, er hat dieſen Umſtand keineswegs überſehen. Es läßt ihn vielmehr die Annahme, Gott habe jedem Menſchen in gleicher Weiſe das Recht verliehen, Eigenthum zu erwerben, unbefriedigt. Er möchte gerade behaupten, von Natur aus, vermöge des göttlichen Willens, als Kind Gottes beſitze auch jeder das Recht auf einen „gleichen Antheil“[1] an dem Genuß von Erdengütern: eine Behauptung, die er merkwürdigerweiſe allerdings nur auf den Grund und Boden zu beziehen ſcheint. Darum will er mit den ältern und neuern Bodenbeſitzreformern das Land „nationaliſiren“, d. h. in das Geſamteigenthum des Staates überführen. Auf dieſe Weiſe hofft er das Recht aller am Grund und Boden ſichern zu können, während er gleichzeitig der Fortdauer des Privatbeſitzes am Lande, und zwar des nach Größe und Umfang verſchiedenen Privatbeſitzes, aus mehrfachen Gründen kein Hinderniß in den Weg legen will.

Allein es möchte uns ſcheinen, als ob George mit der Behauptung, daß alle Menſchen als gleiche Geſchöpfe auch völlig gleichberechtigt bei der wirklichen Nutznießung an Grund und Boden ſeien, ſeiner eigenen Lehre widerſpreche. Er fordert, daß „allen Menſchen der gleiche Antheil an den Vortheilen der Naturſchätze unſeres göttlichen Vaters geſichert werde“[2]. Da verſtehen wir es denn durchaus nicht mehr, wie er das doch für alle Menſchen „gleiche Anrecht“ auf den Grund und Boden des Vaterlandes“[3] beſchränken kann. George kannte vielleicht das Fürſtenthum Lippe-Detmold. Das „Vaterland“ der Lippe-Detmolder iſt ſehr eng, und wenn wir vorausſetzen, daß dort oder in der freien Hanſeſtadt Hamburg alle einen gleichen Antheil am Grund und Boden des Vaterlandes beanſpruchen dürfen, ſo wird der Antheil jedes Einzelnen jedenfalls viel kleiner ausfallen als der Antheil der Bewohner eines größern Landes mit weniger dichter Bevölkerung. Nun, wo bleibt denn da jene Gleichheit, von der George redet, welche er deshalb fordert, weil wir Menſchen alle gleich geliebte Kinder desſelben göttlichen Vaters ſind? Wo bleibt die Gleichheit, wenn dieſer himmliſche Vater einem Theil ſeiner Kinder nur einen Antheil an Lippe-Detmold, den andern dagegen viel größere Wald- und Landgebiete in Braſilien oder in Afrika angewieſen hat? Wie ſtimmt das mit der ſo beſtimmt vorgetragenen Lehre, daß „allen Menſchen“ — alſo auch den Lippe-Detmoldern — „der gleiche Antheil an den Vortheilen der Naturſchätze unſeres göttlichen Vaters geſichert“ werden müſſe? ferner mit ſeiner Behauptung, das bei der Vertheilung des Erdbodens geltende Princip ſei „das gleiche wie in dem Fall, wo ein menſchlicher Vater ſein Eigenthum zu gleichen Theilen einer Anzahl Kinder hinterläßt“?[1]

---

[1] Offener Brief S. 4.
[2] Ebd.
[3] Ebd. S. 6.

Henry George war freilich verſtändig genug, einzuſehen, daß ein Geſamteigenthum der ganzen Menſchheit am Grund und Boden theoretiſch und praktiſch der Abſurditäten voll iſt. Darum gerade ſetzte er an die Stelle der Menſchheit die einzelne Nation, den Stamm, den Staat. Allein es durfte ihm doch nicht verborgen bleiben, daß er dabei ſeinen eigenen Grundſätzen widerſprach. Denn wenn der Einzelne gegenüber der Menſchheit — d. i. der Geſamtheit der gleichberechtigten Kinder desſelben himmliſchen Vaters — dadurch ein Unrecht begeht, daß er einen Theil des Landes als Privateigenthum erwirbt, dann werden ganz in derſelben Weiſe auch der Staat, die Nation ſich verfehlen, ſofern ſie ein beſtimmtes Territorium mit Ausſchluß anderer Nationen als ihr eigen betrachten[1]. Alſo entweder Geſamteigenthum der ganzen Menſchheit an der ganzen Erde — oder Privateigenthum der einzelnen Menſchen an den Theilen des Bodens! Für das Collectiveigenthum einer Nation an ihrem Territorium mit Ausſchluß anderer Nationen fehlt jede principielle Unterlage. —

---

[1] Offener Brief S. 4.

4. Henry George ſieht aber in dem Privatgrundeigenthum nicht bloß eine Verletzung der Gleichberechtigung der Menſchen, ſondern überdies eine völlige Ausſchließung der Nichteigenthümer vom gemeinſamen Erbe. Die gegentheilige Behauptung ſtellt Papſt Leo XIII. auf: „Wie immer unter die einzelnen vertheilt, hört der Erdboden nicht auf, der Geſamtheit zu dienen; denn es gibt keinen Menſchen, der nicht von ſeinem Erträgniß lebte. Wer ohne Beſitz iſt, der hat dafür die Arbeit, und man kann ſagen: Alle Nahrungsquellen gehen zuletzt zurück entweder auf die Bearbeitung des Bodens oder auf Arbeit in irgend einem andern Erwerbszweige, deſſen Lohn nur von der Frucht der Erde kommt und mit der Frucht der Erde vertauſcht wird.“[2] Das Mißbehagen an dieſen Worten ſcheint bei Herrn George nicht gering geweſen zu ſein. Dies zeigt

---

[1] Cf. *R. J. Holaind* S. J., Ownership and Natural Right (Baltimore and New York 1877) p. 87 f.: "Either land belongs to the whole species, or it does not; if the former be true, then we can have no exclusive ownership: exclusive ownership of a nation makes the wrong *national* instead of *individual;* that 's all. If it does not belong to the whole race collectively, then any one not debarred by preexisting rights, can appropriate. There is no foundation whatever for the exclusive ownership of a nation, as separated either from the collective ownership of the race, or the individual ownership of the citizen. If *one* has not the right to appropriate land, *how many* will it take to make a full-fledged right? Would not their collective ownership look very much like an addition of zeroes?"

[2] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).

die etwas unbedachtſame Art und Weiſe, wie er ſeine Entgegnung formulirte: „Angenommen, Ew. Heiligkeit wären als weltlicher Fürſt der Beherrſcher eines regenloſen Landes wie Aegypten, in dem es weder Quellen noch Bäche gibt und das von einem ſo wunderbaren Fluſſe wie der Nil mit Waſſer verſorgt würde. Angenommen, Sie hätten eine Anzahl Ihrer Unterthanen ausgeſandt, das Land anzubauen, und ihnen Wohlergehen wünſchend, noch beſonders gerechtes Handeln gegeneinander anempfohlen. Bald aber würde man Ihnen mittheilen, daß einige ein Eigenthumsrecht an den Fluß geltend gemacht hätten, den andern jeden Tropfen Waſſer vorenthaltend, den ſie ihnen nicht abkauften, ſo daß die Flußeigenthümer auf dieſe Weiſe ohne Arbeit reich geworden ſeien, während die andern trotz harter Arbeit durch die erzwungene hohe Zahlung für Waſſer ſo verarmt ſeien, daß ſie kaum noch ihr Leben friſten könnten. Würden Sie nicht auf das höchſte entrüſtet ſein? Angenommen, die Flußeigenthümer würden Ihnen alsdann die folgende Entſchuldigung zuſenden: ‚Wie immer unter die einzelnen vertheilt, hört der Fluß nicht auf, der Geſamtheit zu dienen; denn da iſt kein Durſtiger, der nicht von dem Flußwaſſer trinkt. Diejenigen, welche kein Flußwaſſer beſitzen, haben dafür die Arbeit, um es zu erlangen, ſo daß man ſagen kann: Alles Waſſer wird entweder dem eigenen Fluß entnommen oder aus der Arbeit in irgend einem andern Erwerbszweige, welche entweder mit Waſſer oder mit etwas anderem bezahlt wird, womit man Waſſer eintauſchen kann.‘ Würde die Entrüſtung Ew. Heiligkeit nachlaſſen? Müßte dieſelbe nicht noch ſtärker werden wegen der Beleidigung Ihrer Intelligenz, welche in dieſer Entſchuldigung liegt? Ich brauche Ew. Heiligkeit nicht noch ausführlicher darzuthun, daß einem Menſchen gegenüber zwiſchen der abſoluten Verweigerung der Gottesgaben und der Weigerung, ihm dieſe Gaben anders als durch Kauf zu überlaſſen, bloß ein Unterſchied, wie zwiſchen dem Räuber, der ſein Opfer ſterben läßt, und dem Räuber, welcher für das ſeinige Löſegeld verlangt, beſteht."[1] Die Beweisführung Georges iſt coulant. Schade nur, daß ſie als verfehlt bezeichnet werden muß. Sie leidet:

a) an einer falſchen Auffaſſung der erſten Beſitzergreifung, der Art ihres Vollzugs, der Dauer ihrer Wirkung. Wenn man George glauben dürfte, ſo wären es nur einige wenige Perſonen, welche, den andern vorauseilend, die ganze Erde für ſich in Beſitz nähmen und allen übrigen das Nachſehen ließen. Ja er beliebte dieſe ſeine Auffaſſung zuweilen in recht draſtiſcher Weiſe zum Ausdruck zu bringen: „Als Kain und Abel die einzigen Menſchen auf Erden waren, ſtand es ihnen frei, durch ein Uebereinkommen die Erde unter ſich zu theilen."[2] Wir wollen nicht einmal daran erinnern, daß Kain und Abel niemals allein auf der Welt geweſen. Es genügt uns, zu conſtatiren, daß George eine Occupation der ganzen Erde durch zwei Menſchen für möglich hält. Das ſtimmt überein mit der Auffaſſung, welche bereits früher von ihm producirten Beiſpielen zu Grunde liegt: „Hat der zuerſt erſchienene Gaſt das Recht, die Beſetzung aller Stühle zu verhindern und zu fordern, daß niemand an dem Mahle theilhabe, der ſich nicht auf die von ihm vorgeſchriebenen Bedingungen einlaſſen will? Hat der erſte, der am Thore des Theaters eine Eintrittskarte vorweiſt und zuerſt hineingeht, das Recht, als der Zuerſtgekommene die Thüre zu ſchließen und allein der Vorſtellung beizuwohnen?"[3] Hier ſind es nicht einmal zwei, hier iſt es nur einer, der das Ganze für ſich in Anſpruch nimmt. Cathrein[4] hat ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß bereits Cicero[1] und Thomas von Aquin[2] ſolche Einwendungen längſt widerlegt haben. Wer zuerſt im Theater erſcheint, hat nicht die Befugniß, alle andern auszuſchließen. Aber ihm ſteht das Recht zu, ſich einen Platz zu wählen und von dieſem ſeinem Platze jeden zu excludiren. So verhält es ſich auch mit der Beſitzergreifung dieſer Erde. Wer zuerſt kommt, kann ſich eine Stelle für ſeinen Wohnort wählen. Er darf ſein Feld umhegen, ſein Haus bauen und beides ſein eigen nennen. Die Späterkommenden mögen ſein Beiſpiel nachahmen. Aber ſie haben kein Recht, den Zuerſtgekommenen ſeines Eigenthums wieder zu berauben. Es haben in der That auch nicht etwa ein oder zwei Perſonen, ſondern Menſchen in unberechenbarer Zahl Landeigenthum erwerben können. Liegt ja ſogar heute noch der Zeitpunkt ſehr ferne, wo die weiten Strecken Afrikas, Aſiens, Auſtraliens völlig aufgetheilt ſein werden.

---

[1] Offener Brief S. 29 f.

[2] Ebd. S. 4 f.

[3] Progress and Poverty p. 247 f.

[4] Heft 5 des I. Bandes der „Socialen Frage" (Freiburg 1892). 3. Aufl. 1896.

Die Quelle des Irrthums, dem George zum Opfer gefallen, iſt unſeres Erachtens die falſche Vorausſetzung, als ob durch die rein innere Thatſache eines bloßen Willensactes oder durch deſſen mündliche Verkündigung die Occupation ſich vollziehen könne. Darum nimmt er an, Abel und Kain hätten die ganze Erde unter ſich theilen und jedem neuen Ankömmling die Bedingungen vorſchreiben dürfen, unter welchen ihm der Genuß der Bodenfrüchte zugeſtanden werden ſollte. Wäre dieſe Vorausſetzung richtig, ſo ſtände nichts im Wege, auch den Mond in Beſitz zu nehmen, und den Herren Amtsrichtern würden ſchon längſt Rechtsſtreitigkeiten zur Entſcheidung vorgelegen haben, wer unter mehreren Perſonen zuerſt den animus possidendi bezüglich der lunariſchen Gefilde gehabt. Doch Georges Annahme iſt eine irrige. Zwei Momente gehören zum Beſitzerwerb. Adipiscimur possessionem *cor-*

---

[1] De finibus c. 20.   [2] S. th. 2, 2, q. 66, a. 2 ad 2.

pore et *animo*. Es genügt nicht der bloße Wille. Zu demſelben muß das äußerlich erkennbare Verhältniß der thatſächlichen Innehabung hinzutreten, der animus possidendi muß in den äußern Verhältniſſen irgendwie verkörpert ſein. Darum war es phyſiſch unmöglich, daß Abel und Kain die ganze Erde unter ſich theilten, weil eben nur ein Theil der Erde die Einwirkung derſelben auf ſich geſtattete, nur ein Theil für ſie erreichbar war.

Wie über die Art und Weiſe der Occupation, ſo täuſcht ſich George ferner hinſichtlich der Dauer des aus derſelben erwachſenen Rechtes. Wer Georges Schilderungen lieſt, wird veranlaßt zu glauben, dieſelben Perſonen, welche die erſte Beſitzergreifung vollzogen, ſäßen heute noch auf ihrer Scholle, bis an die Zähne bewaffnet, um ihren „Raub" gegen die „nächſtgebornen Menſchen" zu behaupten. Allein das entſpricht denn doch nicht der Wirklichkeit. Es kommt der Tod für jeden und mit ihm die Confiscation aller bisher beſeſſenen Güter. Die „nächſtgebornen Menſchen", ſofern ſie Leibeserben ſind oder vielleicht im Teſtament als Erben eingeſetzt wurden, treten an die Stelle des Erblaſſers, deſſen Eigenthumsrecht mit dem Leben zugleich erloſchen iſt. Der Rechtstitel aber, auf Grund deſſen die folgende Generation das Eigenthum erwirbt, iſt nicht mehr die Occupation, ſondern ihr eigenes Erbrecht. Hinfällig iſt darum Georges Bedenken, wenn er ſagt: „Der zeitliche Vorrang der Beſitzergreifung ſoll einen ausſchließlichen, ewigen Rechtstitel auf die Erdoberfläche geben, auf der nach der natürlichen Ordnung unzählige Geſchlechter einander folgen ſollen? Hatte denn die vorderſte Generation ein beſſeres Recht auf dieſe Erde als wir? oder die Menſchen vor hundert Jahren? oder von tauſend Jahren zuvor?" [1]

---

[1] Cf. Progress and Poverty p. 247. Cathrein a. a. O. S. 66.

Darüber durfte George ſich beruhigen! Er hatte das gleiche Recht, Eigenthum zu erwerben, ſolange er lebte, wie jene. Aber auch an ſeiner Thüre klopfte der Tod an. Nicht für „ewig“ vermochte er die kommenden Geſchlechter von dem Hauſe auszuſchließen, in dem er wohnte. Andere Generationen erfreuen ſich desſelben, nachdem ſeine Eigenthumsrechte erloſchen ſind. —

Es möchte uns ſodann ſcheinen, als ob ſich

b) eine gänzlich falſche Auffaſſung über das Verhältniß der Grundbeſitzer zu den übrigen Gliedern der Geſellſchaft ſowie über das Weſen der arbeitstheiligen Geſellſchaft bei George geltend machte. In einer arbeitstheiligen Geſellſchaft können und werden nicht alle Bürger mit der Beſtellung des Ackers ſich beſchäftigen. Die einen treiben dieſes, die andern jenes Geſchäft. Sind die Gewerbsleute abhängig von dem Bauernſtande, der ihnen die Nahrung des Leibes ſpendet, ſo iſt der Bauer abhängig von der Induſtrie, dem Handwerk, dem Handel, ohne welche viele ſeiner Bedürfniſſe keine Befriedigung finden würden. Wer Geld in der Taſche hat, der iſt dem Grundeigenthümer gegenüber weder Sklave noch Tributär. Hat der Bauer mehr Korn producirt, als er ſelbſt verzehren kann, ſo iſt er von den übrigen Bürgern ſo abhängig, daß er ohne den Zuſpruch der Conſumenten nicht einmal ſeine Productionskoſten decken könnte. Wir geben allerdings gerne zu, daß, wer Grund und Boden als Eigenthum beſitzt, in gewiſſem Sinne einer beſſern Lage ſich erfreut als derjenige, der ſolchen Eigenthumes bar iſt. Allein die Liebe, welche Gott für alle Menſchen empfindet, hat ja auch ihn nicht abgehalten, dem einen dieſe, dem andern jene Fähigkeiten und Gelegenheiten zu verleihen, ſo daß kaum ein Menſch dem andern in ſeiner natürlichen Ausſtattung gleich iſt, in einer gleich guten Lage ſich befindet. Jedenfalls entſpricht es gar wenig den objectiven Verhältniſſen, wenn die von George gewählten Beiſpiele die Grundbeſitzer immer als Leute bezeichnen, die andern vorausgeeilt, um einen „Fluß“, eine „Quelle“, welche beſtändig fließt, für ſich zu occupiren. Sitzt denn z. B. unſer heutiger Bauernſtand da, den Krahn in der Hand, um aus dem Faß der Natur demjenigen einen labenden Trunk zu ſpenden, der die „Grundrente“ zahlt? Die Natur bleibt karg, und ihre productiven Kräfte müſſen in der Regel erſt mit dem Schweiß des Landmannes befruchtet werden. „Die Erde iſt die Mutter, die Arbeit der Vater“, ſagte Petty, und er hat recht gehabt mit dieſem Wort. Allerdings beabſichtigt George nur mit den von ihm gewählten Beiſpielen möglichſt prägnant die Wahrheit hervorzuheben, daß im Preis der Producte auch eine „Rente“ für die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens enthalten ſei, eine Rente, die mit zunehmender Dichtigkeit der Bevölkerung ſteigt, indem der Preis der Producte und damit auch der Preis des Bodens ſich erhöht. Dennoch leiden ſeine Beiſpiele an einer ſo ſtarken Uebertreibung, daß man verſucht wäre zu glauben, er hätte ſeine Lehren in den Sternen geleſen, nicht aus der Beobachtung des menſchlichen Lebens geſchöpft. Man blicke nur auf die Welt, wie ſie in Wirklichkeit iſt, man gehe nach Deutſchland, nach Italien, und man wird erkennen, daß hier wie dort gerade der Bauer, der noch auf „eigener“ Scholle ſitzt, vielfach zum Tributär des mobilen Kapitals geworden iſt. Der Zins, den der Grundeigenthümer dem Kapital zu zahlen hat, iſt oft größer als die Rente, die der Landmann für die Fruchtbarkeit ſeines Ackers bezieht. Hierauf möchten wir die Aufmerkſamkeit aller Reformer lenken, dieſen Punkt ihrem Studium empfehlen. Dann wird man nicht mehr die kapitaliſtiſchen Millionäre darbend an der Thüre der Bauernhütte ſtehen ſehen, um einen Trunk Waſſers bittend, etwas Korn und Weizen erflehend, ihren Hunger zu ſtillen, während ſie gleichzeitig thränenden Auges den „Tribut“ niederlegen, welchen der räuberiſche Bauer ihnen auferlegt hat. Man wird vielmehr erkennen, daß der kapitaliſtiſche Liberalismus der Feind des Wohlſtandes der Völker iſt, er, der durch die usura vorax ſich mäſtet, der dem Bauern ſein Ackerfeld entwindet, die Heimſtätte raubt, auf der die Eltern ſaßen und die Kinder ihre Nahrung in Ehren finden ſollten. Man wird einſehen, daß nicht das Grundeigenthum, ſondern der Mißbrauch des Eigenthums ſchuld iſt an den gemeinſchädlichen Bodenſpeculationen und an ſo vielem, was den Ruin der Völker beſchleunigt. Dieſer Mißbrauch verſchuldete die Verödung der einſt fruchtbaren Campagna, die Entvölkerung und Entnervung Italiens, welche den Goten und Vandalen die Wege bahnte, das römiſche Britannien an die Verehrer Odins und Thors auslieferte. Nicht das Eigenthum war ſchuld daran, daß in den ehedem reichen und bevölkerten Provinzen des Oſtens die gelichteten Reihen der Legionen von dem Krummſäbel der mohammedaniſchen Horden vernichtet wurden, daß auf dem heiligen Grabe ſowie auf der Sophienkirche das Kreuz herabgeſtoßen und der Halbmond aufgepflanzt wurde. Nicht das Eigenthum überweiſt in Schottland fruchtbare Felder wilden Thieren zum Aufenthalt, verwandelt ſie in Irland in Weiden für das Vieh, läßt in England, in Auſtralien das Land brach liegen. Nicht das Eigenthum darf man anklagen wegen aller dieſer beklagenswerthen, für das Gemeinwohl der Völker verhängnißvollen Thatſachen, — die Eigenthümer ſind die Schuldigen; — jene Habſucht, welche nach dem Wort des Propheten die Menſchen antreibt, Feld an Feld zu reihen, als ob ſie allein auf der Erde wohnten, — jene unzureichende, den Rechten der Geſamtheit nicht entſprechende Eigenthumsordnung, die mancherorts aus dem Privateigenthum am Lande ein privates Monopol für wenige geſchaffen, — der Liberalismus mit ſeiner Freiwirtſchaft, — das ſind die Feinde, welche mit dem Schweiße, dem Blute des Volkes ihre devoten Partiſane ſo lange nähren konnten, bis die Nationen endlich ſich ermannten, um die drückenden Ketten zu zerreißen. Auch George hat die Eigenthumsinſtitution mit der Eigenthumsordnung verwechſelt, das Eigenthum deshalb verworfen, weil er von der irrigen Vorausſetzung ausging, es gebe nur ein einziges Eigenthum, — das abſolute, — nur eine einzige Eigenthumsordnung, die dem Eigenthümer die ſchrankenlos freie Benutzung ſeiner Güter überläßt. Soweit er ein Eigenthum anerkennt, an den Früchten der Arbeit, nennt er ja dieſes Recht ein „unbeſchränktes, ausgenommen ſolche Fälle, in welchen die Pflicht der Selbſterhaltung alle andern Rechte aufhebt“ [1]. —

5. Die übrigen Einwendungen, welche George gegen die Beweisführung der päpſtlichen Encyklika macht, bieten wenig Neues und ſind in dem bisher Geſagten zur Genüge widerlegt. So z. B. verwirft George die Behauptung des Papſtes, „daß die auf den Boden verwendete Arbeit ein Eigenthumsrecht an das Land ſelbſt gäbe“ [2].

Der Sinn der Worte des Heiligen Vaters iſt bereits früher von uns dargelegt worden. Leo XIII. ſagt nicht, die Arbeit als bloße Thatſache gewähre ein Eigenthumsrecht am Boden. Damit überhaupt eine Thatſache Rechtstitel des concreten Erwerbes ſein könne, muß ſie auf einen Rechtsgrund ſich zurückführen laſſen, der ganz allgemein die Befugniß des Eigenthumserwerbes enthält. Nur inſofern und ſoweit die concrete Einzelthatſache ſich unter dieſen allgemeinen und abſtracten Rechtsgrund ſubſumirt, wird ſie für den individuellen Fall zum rechtlichen Erwerbstitel. Allgemeiner Rechtsgrund nun für den Erwerb des Eigenthums an den materiellen Dingen iſt auch das Eigenthumsrecht, welches der Menſch an ſeinen Thätigkeiten und deren Früchten hat. Aber es iſt nicht der letzte, allgemeinſte und höchſte Rechtsgrund, ſetzt vielmehr ſeinerſeits die Einweiſung des Menſchen in dieſe Welt und das von Gott verliehene Recht, die Erde ſich dienſtbar zu machen, als höhern Rechtsgrund nothwendig voraus. — Ebenſowenig behauptet der Papſt, daß jede auf den Boden verwendete Arbeit Eigenthumsrecht an demſelben verleihe. Erkennt doch der Heilige Vater das Lohnverhältniß, bei welchem der im Dienſte eines andern ſtehende Arbeiter kein Eigenthum am Product erwirbt, als zu Recht beſtehend an. In der andern Vorausſetzung würde überdies die Arbeit zum Verderben der Arbeit werden, da jeder Beliebige fremdes Eigenthum rauben könnte, indem er dasſelbe bloß zum Gegenſtand ſeiner Arbeit zu machen brauchte. Wovon der Papſt redet, das iſt dem unzweideutigen Wortlaute nach — wie auch George annimmt[1] — lediglich der urſprüngliche Erwerb des Eigenthums an einem Stück Land, das bisher noch niemand gehört hat. Hier aber iſt in der That die Arbeit Rechtstitel des Eigenthumserwerbes. Andernfalls würde der erſte Bebauer des Ackers die Frucht ſeiner Arbeit nicht ſein eigen nennen können. Denn was iſt die Frucht der Arbeit? Der Weizen, der auf dem urbar gemachten Felde wächſt? Ohne Zweifel; aber das iſt die mittelbare Frucht. Der unmittelbare Effect der cultivirenden Arbeit, ihre unmittelbare „Frucht“ iſt die Bodenverbeſſerung ſelbſt, der verbeſſerte Boden. Zwar wird der Boden ebenſowenig ſeiner Subſtanz nach von dem Menſchen erzeugt wie der Rock, den der Schneider anfertigt. Aber die Form des cultivirten Bodens hat er durch menſchliche Arbeit erhalten, und dieſe Form kann inſofern vom Lande nicht getrennt werden, als ſie für ſich allein kein Gegenſtand des Eigenthums zu ſein vermag.

---

[1] Offener Brief S. 4. [2] Ebd. S. 31.

Die Verlegenheit, in welcher George ſich dieſer Argumentation gegenüber befand, veranlaßte ihn, noch mehrere

---

[1] Offener Brief S. 31.

Einwendungen aneinander zu reihen, ohne daß jedoch die Schwäche der einzelnen hierdurch überwunden werden könnte:

1) Geſetzt, die Arbeit rechtfertige auch den urſprünglichen Erwerb des Eigenthums am Grund und Boden, ſo würde ſie doch nicht das Privateigenthum am Lande, „wie es heute beſteht“, zu rechtfertigen im ſtande ſein[1]. Aber vom heutigen Eigenthum und den einzelnen heutigen Eigenthümern redet ja der Papſt zunächſt nicht. Er entwickelt die naturrechtliche Grundlage des Privateigenthums im allgemeinen. Will jemand die Rechtstitel der individuellen Privateigenthümer von heute prüfen, ſo wird Leo XIII. ihn nicht hindern, diejenigen zu verwerfen, die „in Gewalt und Betrug ihren Urſprung haben“[2].

2) George fragt: wenn die geleiſtete Arbeit ein Eigenthumsrecht an Grund und Boden gebe, wo dann die Grenzen dieſes Eigenthumsrechtes ſeien, ob z. B. dieſes Eigenthumsrecht ſeine Geltung bewahre, ſobald es ſich herausſtelle, daß der Boden reiche Minen enthalte u. dgl.[3] Aber was ſoll dieſes Bedenken? — Es genügt, daß die naturrechtliche Betrachtung mit Nothwendigkeit zur Annahme eines Eigenthums an der Erdoberfläche führt. Alle weitern Fragen können den poſitiv-rechtlichen Beſtimmungen überlaſſen bleiben. Das römiſche Recht läßt das Eigenthum an Grund und Boden bis in die ungemeſſene Tiefe und Höhe gehen. Die in dem Boden befindlichen Mineralien gelten ihm als Beſtandtheile des Grundſtückes, demgemäß als der Dispoſition des Grundeigenthümers unterſtellt. Das deutſche Recht dagegen behandelt die Mineralien u. dgl. als Naturſchätze und nimmt an, daß ſie herrenlos ſind, ſolange keine Occupation durch Bergbau ſtattgefunden hat. Das Recht der Occupation war jedoch in

---

[1] Offener Brief S. 31. [2] Ebd. S. 31.

[3] Ebd. S. 32.

den ältern Zeiten auf die Eigenthümer der Erdoberfläche beſchränkt. Auf Privatgrundſtücken konnten die Privaten, auf der Gemeindemark die Markgenoſſen, auf herrenloſem Boden ein jeder bauen. Später nahm der Staat das Recht der Occupation als Bergregal für ſich in Anſpruch. In der neuern Zeit iſt das Bergregal wiederum aufgehoben, der Bergbau aber im öffentlichen Intereſſe durch beſondere Vorſchriften beſchränkt. Es können alſo, wie dieſes Beiſpiel zeigt, die Anſichten und Auffaſſungen über „die Grenzen des Eigenthumsrechtes“ ſogar innerhalb desſelben Landes wechſeln, ohne daß die Berechtigung des Privatgrundeigenthums irgendwie dadurch in Frage geſtellt würde. —

3) Geringen Eindruck macht es, wenn George ſodann in folgender Weiſe argumentirt: „Die auf Grund und Boden verwendete Arbeit ergibt nur ein Eigenthumsrecht an die Früchte des Fleißes, aber nicht an den Boden ſelbſt, ebenſo wie die Arbeit auf dem Ocean ein Recht auf den Beſitz des Fiſches, aber kein Eigenthumsrecht an den Ocean.“[1] In ähnlicher Weiſe hatte er bereits die geiſtreiche Bemerkung gemacht, wenn jemand Getreide baut, „ſo erwirbt er dadurch ein Eigenthumsrecht an das Getreide, das er erntet; aber er kann kein gleiches Eigenthumsrecht an die Sonne geltend machen, die es zum Reifen brachte, noch an den Boden, auf welchem es gewachſen iſt“[2]. Wahrhaft ſuperb! Seit wann wird denn die Sonne von dem Menſchen bebaut wie der Acker? Seit wann erhält das Meer eine neue Form durch den Fiſchfang, wie der Boden, welchen der Menſch cultivirte? Die Sonne ſchwebt zu hoch über uns. Da iſt ein wirklicher Beſitz und darum auch ein Eigenthum für den Menſchen unmöglich. Wir würden uns ja wohl auch die Finger verbrennen, wenn wir dieſen gewaltigen Feuerkörper zu occupiren

---

[1] Offener Brief S. 32.

[2] Ebd. S. 3.

verſuchten. Das Meer aber in Beſitz zu nehmen, hat keine Bedeutung. Der Fiſchfang insbeſondere würde durch Appropriation des Meeres um nichts einträglicher werden[1], während das Bedürfniß einer intenſiven Cultur des Bodens ſich ſtets mit dem Privateigenthum an demſelben verbunden hat.

4) Es erregt Georges Entrüſtung, daß der Bodeneigenthümer die Werthſteigerung, welche am Boden infolge von Bevölkerungszunahme und durch Verbeſſerungen ſeitens des Staates oder der Gemeinde, öffentliche Einrichtungen u. dgl. entſteht, ohne weiteres einſtreicht. Wir begnügen uns, demgegenüber daran zu erinnern, daß weder die Bevölkerungszunahme auf eine Arbeit des Staates oder der Gemeinde ſich zurückführt, noch die hierdurch namentlich in den Städten bewirkte Steigerung des Grundwerthes im wahren Sinne des Wortes als „Product“ der Bevölkerungszunahme bezeichnet werden kann. Sie iſt eine Folge der größern Dichtigkeit der Bevölkerung, wie ſie auch als eine Folge, aber nicht als Product, der durch Staat oder Gemeinde bewirkten Verbeſſerungen ſich darſtellt. Georges eigene Theorie aber gewährt jemand Eigenthumsrecht nur am eigentlichen und unmittelbaren Producte, an dem von ihm „Erzeugten“. Mit welchem Rechte ſpricht er alſo dem Staate oder der Gemeinde das Eigenthum an Werthſteigerungen, an neuen Werthen zu, welche durchaus nicht Product der ſtaatlichen, der gemeindlichen Arbeit ſind? Und will er etwa ferner wirklich den Satz aufſtellen: Alles, was infolge meiner Handlung an Vortheil einem andern erwächſt, fällt in mein Eigenthum? Da würde eines Tages auch eine amerikaniſche Privatgeſellſchaft, welche in der Nähe unſerer Häuſer einen öffentlichen Prachtbau aufführt, z. B. ein Stationsgebäude, die hierdurch bewirkte Werthſteigerung der Grundſtücke mit demſelben Rechte für

---

[1] Vgl. W. Roſcher, Grundlagen der Nationalökonomie I, § 87.

ſich in Anſpruch nehmen können, wie George derartige, durch ſtaatliche oder gemeindliche Arbeit mittelbar bewirkte Wertherhöhungen dem Staate zuzutheilen bereit war. —

6. Aber George iſt noch nicht fertig. Er verneint die Behauptung des Papſtes, „daß das Privateigenthum an Grund und Boden von der öffentlichen Meinung gutgeheißen werde, daß es zur Ruhe und zum Frieden beigetragen habe und daß es durch ein göttliches Gebot geheiligt ſei.“ [1]

Alſo zunächſt ſoll das Privatgrundeigenthum nicht durch die öffentliche Meinung gutgeheißen ſein: „Selbſt wenn es wahr wäre, daß die öffentliche Meinung das Privateigenthum an Grund und Boden anerkenne, ſo wäre damit ebenſowenig ſeine Gerechtigkeit erwieſen, als die einſt univerſelle Anerkennung der Sklaverei dieſelbe zu einer gerechten Einrichtung machte.“ [2] Allerdings, würde das Privateigenthum an Grund und Boden nur einer einzelnen Periode, der einen oder andern Epoche angehören wie die Sklaverei, ſo hätte der Einwand Georges ſeine Berechtigung. Allein Leo XIII. beruft ſich auf die öffentliche Meinung nicht einer Epoche, ſondern aller Zeiten und aller Völker, die an der aufſteigenden Entwicklung der Civiliſation und Cultur Antheil genommen. Wenn aber George demgegenüber auf den angeblich „urſprünglichen“ Communismus aller Völker hinweiſt, wenn er vom Eigenthum behauptet: „Es kam in dieſe moderne Welt durch Ihre Vorfahren, die Römer, deren Civiliſation es corrumpirte und deren Reich es zerſtörte“ [3], — ſo nimmt er damit einen heute wiſſenſchaftlich bereits überwundenen Standpunkt ein.

Unter den vielen Gründen zu Gunſten des Privateigenthums führt Leo XIII. auch den an, daß die Menſchheit „durch ihre praktiſche Anerkennung jahrhundertelang das Eigen=

---

[1] Offener Brief S. 35. [2] Ebd. [3] Ebd. S. 36.

thumsrecht ſozuſagen geheiligt habe als einen Ausfluß der Weltordnung und als eine Grundbedingung des friedlichen Zuſammenlebens“[1]. Dieſe Bemerkung richtet ſich zunächſt nur gegen die im vollen Sinne des Wortes communiſtiſchen und ſocialiſtiſchen Syſteme. Ihnen gegenüber aber iſt der angeführte Beweisgrund von durchſchlagender Kraft. Der Papſt will dabei nicht in Abrede ſtellen, daß man irgend welche Syſteme ausdenken könnte, in welchen, wenigſtens ſcheinbar, ähnlich für Ordnung und Frieden geſorgt wäre, wie in einer auf Privateigenthum begründeten Geſellſchaft. Was er behauptet, iſt lediglich die offenkundige Thatſache, die Menſchheit habe jahrhundertelang im Privateigenthum eine naturgemäße Grundbedingung des friedlichen Zuſammenlebens erblickt.

Sehr ſonderbar nimmt es ſich aus, wenn George dem Papſt nun noch eine exegetiſche Vorleſung zu halten ſich erlaubt. „Ew. Heiligkeit deuten an, ein Gebot Gottes heilige das Privateigenthumsrecht an Grund und Boden, indem Sie aus dem fünften Buche Moſes’ den folgenden Satz anführen: Du ſollſt nicht begehren deines Nächſten Weib, Haus, Acker, Knecht, Magd, Ochs, Eſel und alles, was ſein iſt. Wenn Ew. Heiligkeit meinen, daß das Wort ‚Acker‘ hier als eine Heiligung des privaten Grundeigenthums, wie es heute beſteht, gelten ſoll, dann könnten wir mit weit größerem Rechte folgern, daß die Worte ‚Knecht‘ und ‚Magd‘ hier eine Heiligung der Menſchenſklaverei bedeuten; denn es ergibt ſich klar aus andern Beſtimmungen desſelben Geſetzbuches, daß ſich dieſe Ausdrücke ebenſowohl auf die zeitweilig Leibeigenen als auch auf die Sklaverei beziehen. Aber das Wort ‚Acker‘ deckt ſich hier mit dem Begriff der Bodenbenutzung und der Bodenverbeſſerung, auf welche ein Beſitz- und ein Eigenthumsrecht giltig iſt, ohne

---

[1] Encyklika Rerum novarum S. 16 (17).

Anerkennung eines Eigenthumsrechtes an dem Grund und Boden ſelbſt. Daß dieſe Bezugnahme auf den Acker keine Heiligung des privaten Landeigenthums, wie es heute beſteht, ſein kann, das beweiſt der weitere Satz im moſaiſchen Geſetzbuch, welcher ausdrücklich dieſes Eigenthumsrecht als ungerecht und ungeeignet verneint. ‚Dieſe Erde‘, ſagt Jehovah, ‚ſoll nicht auf immer verkauft werden, weil ſie mir gehört und weil ihr Fremde darauf ſeid, denen ich ſie vermiethe‘, und es war dementſprechend vorgeſchrieben, daß das Land alle fünfzig Jahre an den urſprünglichen Eigenthümer oder deſſen Erben zurückfallen ſolle, wodurch, in einer den damaligen einfachen Zuſtänden des Erwerbslebens entſprechenden Weiſe, es unmöglich gemacht werden ſollte, den Menſchen ihren Platz auf Gottes Erdboden dauernd vorzuenthalten." [1] Fangen wir mit dem letzten an! Es iſt unwahr, daß Jehovahs Wort das Eigenthumsrecht am Boden als ungerecht und ungeeignet verneint. Allerdings erſcheint die Erde als eine freiwillige Gabe Gottes an den Menſchen, als ein Land, „welches der Herr, dein Gott, dir geſchenkt". Aber ergibt ſich daraus, daß der Menſch dem Menſchen gegenüber kein Eigenthumsrecht geltend machen könne, wenn er auch Gott gegenüber nur als Miether oder Verwalter erſcheint? Beſtätigen ſodann nicht gerade die Verordnungen des moſaiſchen Geſetzes, die Beſtimmung, daß alle fünfzig Jahre das Land an den urſprünglichen Eigenthümer oder deſſen Erben zurückfallen ſolle, — ein ſehr ſtabiles Eigenthum, welches durch Verſchuldung ſeinem rechtmäßigen Herrn nicht dauernd entriſſen werden ſollte? Wo in aller Welt ſteht ferner geſchrieben, daß der Staat den Grund und Boden an die Geſellſchaftsglieder zu vermiethen habe? Oder identificirte etwa George den Staat mit Jehovah und leitete aus Jehovahs weltumfaſſendem Eigenthum das Staatseigenthum ab? Die Erde gehört mir, ſagt Jehovah, — nicht: dem Staate. „Ich“ vermiethe ſie, — nicht der Staat. Wie kann alſo George in den Worten der Heiligen Schrift eine Beſtätigung ſeiner Theorie finden wollen? Geradezu abſurd iſt es endlich, wenn George behauptete, das Gebot: „Du ſollſt nicht begehren deines Nächſten Weib, Haus, Acker, Knecht, Magd, Ochs, Eſel und alles, was ſein iſt“, dürfe nur dann zum Schutz des Eigenthums am Acker angerufen werden, wenn man es ebenfalls als eine Beſtätigung des Eigenthums an Knecht und Magd auffaſſen wolle. Ei, warum nicht gar auch als eine Beſtätigung des Eigenthums an der Frau Gemahlin? Das Gebot will das Recht des Nächſten ſelbſt gegenüber der Begierde ſchützen. Ob dieſes Recht Eigenthumsrecht ſei oder nicht, davon ſagt das Gebot als ſolches nichts, bedient ſich vielmehr des allgemeinern Ausdrucks „alles, was ſein iſt“. Der Ochs und Eſel ebenſo wie der Acker ſtanden damals im vollen Privateigenthum, und auch dieſes Privateigenthum wird alſo durch das göttliche Gebot geſchützt. —

---

[1] Offener Brief S. 39.

7. „Sie ſagen weiter,“ redet George den Papſt an, „daß die Väter für ihre Kinder ſorgen ſollten und daß das Privateigenthum an Grund und Boden dazu nöthig ſei, um ihnen dieſe Vorſorge zu ermöglichen. . . .[1] Alſo Ew. Heiligkeit glauben, es ſei eine Pflicht der Väter, den Kindern nutzbringendes Eigenthum zu hinterlaſſen, das ſie vor Noth und Elend in den Wechſelfällen dieſes irdiſchen Lebens ſchützen ſoll.“[2] Vergleichen wir damit die Worte Leos XIII: „In Bezug auf die Wahl des Lebensſtandes iſt es der Freiheit eines jeden anheimgegeben, entweder den Rath des göttlichen Herrn zum enthaltſamen Leben zu befolgen oder in die Ehe zu treten. Kein menſchliches Geſetz kann dem Menſchen das natürliche und urſprüngliche Recht

---

[1] Offener Brief S. 39.
[2] Ebd. S. 40.

auf die Ehe entziehen; keines kann den Hauptzweck dieſer durch Gottes heilige Autorität ſeit der Erſchaffung eingeführten Einrichtung irgendwie einſchränken. ‚Wachſet und mehret euch.‘ Mit dieſen Worten war die Familie gegründet. Die Familie, die häusliche Geſellſchaft, iſt eine wahre Geſellſchaft mit allen Rechten derſelben, ſo klein immerhin dieſe Geſellſchaft ſich darſtellt; ſie iſt älter als jegliches andere Gemeinweſen, und deshalb beſitzt ſie unabhängig vom Staate ihr innewohnende Befugniſſe und Pflichten. Wenn nun jedem Menſchen als Einzelweſen die Natur das Recht, Eigenthum zu erwerben und zu beſitzen, verliehen hat, ſo muß ſich dieſes Recht auch im Menſchen, inſofern er Haupt einer Familie iſt, finden; ja dasſelbe beſitzt im Familienhaupte noch mehr Energie, weil der Menſch ſich im häuslichen Kreiſe gleichſam ausdehnt. Ein dringendes Geſetz der Natur verlangt, daß der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nöthige verſchaffe, und die Natur leitet ihn an, auch für die Zukunft die Kinder zu verſorgen, ſie möglichſt ſicherzuſtellen gegen irdiſche Wechſelfälle, ſie in ſtand zu ſetzen, ſich ſelbſt vor Elend zu ſchützen; er iſt es ja, der in den Kindern fortlebt und ſich gleichſam in ihnen wiederholt. Wie ſoll er aber jenen Pflichten gegen die Kinder nachkommen können, wenn er ihnen nicht einen Beſitz, welcher fruchtet, als Erbe hinterlaſſen darf?“ [1] Dreierlei behauptet der Papſt:

1) Der Familienvater hat als ſolcher das Recht, Eigenthum zu erwerben und zu beſitzen;

2) es liegt ihm die Pflicht ob, ſeinen Kindern den Lebensunterhalt und jegliche Pflege zu verſchaffen (ut victu omnique cultu tueatur, quos ipse procreavit).

3) die Natur leitet ihn überdies an (a natura ipsa deducitur), zu wollen (ut *velit*), daß er dasjenige erwerbe,

---

[1] Encyklika Rerum novarum S. 18 (19).

wodurch die Kinder gegen irdiſche Wechſelfälle ſichergeſtellt würden. Das könne aber nur durch den Beſitz fruchttragender Sachen (fructuosarum rerum possessione) geſchehen. Mag dann auch Krankheit u. dgl. die Kinder an der körperlichen oder geiſtigen Arbeit behindern, ſie ſind durch den Beſitz geſchützt und nicht auf das Almoſen anderer oder des Staates angewieſen.

Wird damit nun geſagt, jeder einzelne Vater habe die Pflicht, ſeinen Kindern Grundſtücke zu hinterlaſſen? Wer nichts hat, der kann eben auch nichts hinterlaſſen. Andere werden ihren Kindern Kapitalien, andere Grundſtücke übergeben. Vielleicht die meiſten Väter müſſen ſich im weſentlichen darauf beſchränken, die Kinder großzuziehen, ohne ihre Zukunft anders als durch eine gute Ausbildung ſicherſtellen zu können. Aber das hindert nicht, daß das Wollen und das Beſtreben der Väter, ihren Kindern auch Eigenthum zu hinterlaſſen, durchaus gerecht, naturgemäß ſei, und daß eine Geſellſchaftsordnung, welche durch Abſchaffung des Eigenthums dieſe erbliche Ueberlaſſung unmöglich machte, in Widerſpruch zu den naturgemäßen und gerechten Wünſchen des Vaterherzens treten würde. Durchaus gegenſtandslos iſt es darum, wenn George dem Papſte vorhält: „Die Pflicht des Vaters gegen ſein Kind kann doch nur eine allen Vätern mögliche Pflicht ſein.“[1] Leo XIII. verlangt eben nicht, daß jeder Vater Grundeigenthum hinterlaſſe, ſondern nur, daß jeder Vater je nach ſeinen Verhältniſſen für die Zukunft der Kinder Sorge trage. —

8. George wendet ferner ein: „Sie ſind auch der Meinung, daß das Privateigenthumsrecht an Grund und Boden das Erwerbsleben anrege, den Wohlſtand vermehre, die Menſchen ſeßhaft mache und das Heimatsgefühl

---

[1] Offener Brief S. 42.

ſtärke.“ [1] Daß in dem Privateigenthum ein mächtiger Sporn des Erwerbslebens liegt, wagt George nicht zu beſtreiten. Er übergeht dieſen Punkt mit Stillſchweigen und beſtrebt ſich nur darzuthun, daß es auch in ſeinem Syſtem an Anregungen nicht fehlen würde. Den hauptſächlichſten Antrieb zu einer intenſiven Bearbeitung des Bodens erblickt nämlich George in der Sicherheit, die Früchte der Arbeit, die Arbeitserzeugniſſe, ernten zu können. Dieſe Sicherheit aber glaubt er hinreichend gewahrt, ſofern dem Bebauer des Landes nur ein dauerndes Beſitzrecht, ohne Eigenthum, garantirt ſei. „Im rohen Urzuſtande der menſchlichen Geſellſchaft, wo die ganze Thätigkeit ſich auf Jagd, Fiſchfang und auf das Pflücken wildwachſender Früchte beſchränkt, iſt ein Privatbeſitz an Grund und Boden nicht nothwendig. Sobald aber die Menſchen anfangen, den Boden zu bebauen, ſowie ſie ihre Arbeit auf dauernde, am Boden haftende Werke verwenden, dann wird ein Privatbeſitz an Land nothwendig, um das Eigenthumsrecht an den Arbeitserzeugniſſen zu ſichern. Denn wer möchte ſäen, ohne des ausſchließlichen Beſitzes des Bodens, der zum Ernten nöthig iſt, gewiß zu ſein? Wer würde koſtbare Bauwerke errichten ohne ausſchließliches Beſitzrecht am Baugrund, welches allein ihm ermöglicht, den Nutzen aus ſeiner Arbeit und ſeiner Kapitalanlage zu ziehen?“ [2] Allein George meint, die durch den Privatbeſitz gewährte Sicherheit des Fruchterwerbes genüge, ja ſie ſei eine größere als beim heutigen Pachtſyſtem [3]. — Wir wollen nicht darüber ſtreiten, ob die Sicherheit des Pächters größer wird, wenn der Eigenthümer des Bodens kein Privatmann, ſondern der Staat iſt. Uns genügt das ſtillſchweigende Zugeſtändniß, daß ſie wenigſtens geringer iſt als die Sicherheit, welche der heutige Privateigenthümer des Bodens hat. „Und in der That“, ſagt mit

---

[1] Offener Brief S. 44.

[2] Ebd. S. 4.

[3] Ebd. S. 44.

Recht Dr. Eugen Jäger, „wenn die Bodenbeſitzreformer glauben, mit der bloßen Verpachtung[1] des Bodens auszukommen, ſo daß der Staat gewiſſermaßen nur die Grundrente bezöge und dieſe dann zugleich die alleinige Steuer (single tax) wäre, während der ganze Mehrbetrag in den Händen der Privatwirtſchafter bliebe, ſo würden ſie mit ihrer Socialreform bald ebenſo ſcheitern, wie die Socialdemokratie mit ihrer communiſtiſchen Einrichtung von Production und Conſumtion. Der Pächter, der nicht ſicher iſt, daß er und ſeine Erben den Grundbeſitz dauernd behalten können (ein Beſchluß der Regierung, ein ‚Geſetz‘ könnte ihn ja des Privatbeſitzes berauben), wird ſchwerlich geneigt ſein, Arbeit oder gar Kapital in nennenswerthem Maße dem Boden einzuverleiben, um ſo Ueberſchüſſe an Producten zu erzielen, deren weitere nutzbare und dauernde Verwerthung ihm ja faſt unmöglich gemacht würde. Auch hier muß ſehr bald ein Abſterben der wirtſchaftlichen Intenſität eintreten.“[2]

Beklagt Henry George die unnatürlichen und barbariſch elenden Wohnungsverhältniſſe der großen Städte, weiſt er mit gerechter Entrüſtung darauf hin, daß zahlloſe Leute in ihrem Vaterlande kein Heim beſitzen, wenn er insbeſondere für das heutige Italien die Worte des Tiberius Gracchus wiederholt: „Römer! Man nennt euch die Herren der Welt, und dennoch habt ihr kein Recht auf einen Fußbreit ihres Bodens! Die wilden Thiere haben ihre Höhlen, aber die

---

[1] Es verſchlägt nichts, daß George die Leiſtung der Grundbeſitzer an den Staat nicht als „Pachtzins“, ſondern als „Steuer“ bezeichnet wiſſen will. Das Verhältniß zwiſchen Staat und Privatbeſitzer bleibt doch ein der Pacht analoges.

[2] Denkſchrift über die Lage der Landwirtſchaft für den VI. Ausſchuß der Kammer der Abgeordneten. Beilage 375 zu den Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten, II (München 1894), 1292.

Krieger Italiens beſitzen nur Waſſer und Luft!“ ſo finden dieſe Klagen im Herzen Leos XIII. gewiß den lebhafteſten Widerhall. Aber nicht das Eigenthum an ſich, ſondern Mißbrauch vielfacher Art verſchuldet auch jene Noth, ein Mißbrauch, der keineswegs an die Inſtitution des Privateigenthums geknüpft iſt, ein Mißbrauch, der am allerwenigſten dadurch beſeitigt werden kann, daß nun allen das eigene Heim im Vaterlande genommen wird.

9. Auch der letzte Einwand, den George gegen die Beweisführung Leos XIII. erhebt, bringt nur neue Mißverſtändniſſe zu Tage: „Schließlich ſind Sie noch der Anſicht, das Recht auf Beſitz von Privateigenthum an Grund und Boden ſei ein natürliches und komme nicht vom Menſchen; der Staat habe kein Recht, es abzuſchaffen; den Bodenwerth durch eine Steuer zu nehmen, würde ungerecht und grauſam gegen die Privateigenthümer ſein.“ [1]

Es will uns ſcheinen, daß George nicht wußte, was man unter „natürlichem Rechte“ verſteht. Andernfalls würde er ſchwerlich, nachdem er früher bereits beſtritten, daß „der Urſprung des Privateigenthums am Grund und Boden die menſchliche Vernunft“ ſei, in einem neuen, geſonderten Punkte abermals die naturrechtliche Begründung des Privatlandeigenthums in Abrede ſtellen können.

Das Naturrecht kommt von Gott als dem höchſten Geſetzgeber. Aber der Herold dieſes Geſetzgebers, das Manifeſtativprincip des natürlichen Rechtes, iſt die menſchliche Vernunft. Widerſtrebt alſo das Privateigenthum am Boden der menſchlichen Vernunft, ſo ſteht es ebenſo im Widerſpruch mit dem Naturgeſetze Gottes. Erſcheint es dagegen als eine Forderung der menſchlichen Vernunft, wie Leo XIII. in überzeugender Weiſe darlegt, ſo würde der Verſuch ſeiner Beſeitigung zugleich eine Uebertretung des natürlichen Rechtes, der von Gott für den Menſchen und die menſchliche Geſellſchaft gewollten Ordnung, einſchließen. Das Naturrecht, wie die Vernunft es verkündigt, enthält lediglich die allgemeinen Rechtsgründe des Privateigenthums, verleiht nicht durch ſich ſelbſt die beſondern Rechtstitel in concreto. Mit andern Worten: das natürliche Recht lehrt die Berechtigung und Nothwendigkeit des Privateigenthums als Inſtitution und damit das Recht des Menſchen, auf dieſe oder jene juridiſch und moraliſch zuläſſige Weiſe Eigenthum zu erwerben. Aber das Naturrecht ſtellt nicht ſelbſt die concrete Beziehung einer einzelnen Sache zu einer einzelnen Perſon her, überläßt dieſes vielmehr der Thätigkeit des Menſchen. Und doch ſcheint gerade das Georges Auffaſſung von der „naturrechtlichen“ Begründung des Privateigenthums zu ſein. Oder würde er ſonſt folgende Worte haben niederſchreiben können: „Wer wird es wagen, das perſönliche Eigenthumsrecht an Grund und Boden auf eine unmittelbare Bewilligung vom Schöpfer des Erdbodens zurückzuführen? In welcher Weiſe gibt die Natur ein ſolches Eigenthumsrecht? Erkennt ſie es in irgend einer Weiſe an? Kann irgend jemand durch den Unterſchied im Wuchs, im Geſicht, in Statur oder Hautfarbe, durch Section ihrer Leichname oder durch eine Analyſe ihrer Kräfte und Bedürfniſſe nachweiſen, daß der eine Menſch zum Grundeigenthümer, der andere zum Pächter von der Natur vorherbeſtimmt iſt?“ [1] Allerdings liefert die Phyſiologie, Chemie oder Anatomie keine Rechtstitel des Eigenthums. Die Bezeichnung des individuellen Eigenthümers vollzieht ſich auf andere Weiſe, durch ſeine eigene That, ſeine Arbeit, den Fruchterwerb u. ſ. w. Und daß dieſe Thatſachen in concreto für dieſe Perſon ein Eigenthumsrecht an dieſer Sache begründen, — das lehrt auch die Vernunft, das natürliche Recht, welches jene Thatſachen mit ihrer Rechtswirkung bekleidet. —

---

[1] Offener Brief S. 45.

---

[1] Offener Brief S. 46.

10. Nur noch ein Wort zum Schluß. George glaubte, der Staat habe die Befugniß, das Privateigenthum an Grund und Boden abzuſchaffen, da er es geweſen, welcher dasſelbe eingeführt. Und er verargte es dem Papſte, daß er die entgegengeſetzte Anſicht vertritt. Es iſt das um ſo auffallender, da George vorher bereits einen jeden Abſolutismus in der Wurzel vernichtenden Ausſpruch des Papſtes vollauf gebilligt hat[1]. Wir meinen das Wort der Encyklika: „Der Menſch iſt älter als der Staat, und er beſaß das Recht auf Erhaltung ſeines körperlichen Daſeins, ehe es einen Staat gegeben.“[2] Iſt der Menſch älter als der Staat, was befugt dann den Staat, jene urſprünglichen Rechte den Individuen und Familien zu rauben? Iſt er etwa zu dieſem Zwecke gegründet worden? Haben die Menſchen ſich zu ſtaatlichen Gemeinſchaften vereinigt, um es ſchlechter zu haben als zuvor? Oder iſt es nicht gerade eine der weſentlichen Aufgaben des Staates, die zeitlich und logiſch frühern Rechte der Bürger zu ſchützen? Auf welchen Titel ſoll ſich denn das Eigenthum des Staates am Grund und Boden ſtützen? Müßte es daher nicht als eine Gewaltthat ſondergleichen erſcheinen, wenn der Staat etwa, wie George es wollte, durch eine einzige die Grundrente völlig abſorbirende Steuer „den ganzen Werth des Grundeigenthumsrechtes zu Gunſten der Volksgemeinſchaft wegnähme“?[3] Wir geben zu, daß die fortſchreitende Concentration des Grundbeſitzes in den Latifundienländern nicht ohne „Räubereien“ im engern und weitern Sinne des Wortes ſich vollzog und vollzieht. Aber das iſt alles ja doch nur ein Kinderſpiel

---

[1] Offener Brief S. 7.

[2] Encyklika Rerum novarum S. 14 (15).

[3] Offener Brief S. 47.

gegen den grandioſen „Raub“, den George vorzuſchlagen den Muth hatte. —

Wir haben vielleicht ausführlicher über George geſprochen, als deſſen ſocialpolitiſche Bedeutung erheiſcht. Allein es war ja nicht der Socialreformer George, der unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nahm, ſondern der Kritiker des päpſtlichen Rundſchreibens Rerum novarum und der Gegner einer naturrechtlichen Begründung des Privateigenthums am Boden. George gilt überdies als der ſcharfſinnigſte und gewandteſte unter den modernen Agrarſocialiſten; eben darum mußte ſeinen Einwendungen größere Aufmerkſamkeit geſchenkt werden.

7. Die Erwerbung des Eigenthums.

1. Unſere bisherigen Erörterungen beſchäftigten ſich mit dem Urſprung und den naturrechtlichen Grundlagen der Eigenthumsinſtitution im allgemeinen.

Es erübrigt die Frage: Auf welche Weiſe entſteht das Eigenthum im beſondern, d. h. das Eigenthum einer phyſiſchen oder moraliſchen Perſon an einer concreten Sache? Wie wird das Eigenthumsrecht an einem Einzeldinge für jemand oder von jemand erworben?

Jeder Menſch hat von Natur aus das Recht, Eigenthum zu erwerben und zu beſitzen. Das folgt aus unſern Beweiſen für die Nothwendigkeit und Berechtigung der Privateigenthumsinſtitution. Denn jeder Menſch hat von Natur aus das unzweifelhafte Recht, ſein Leben zu erhalten, vernunftgemäß für die Zukunft zu ſichern und zu vervollkommnen. Jedem ſteht das Recht zu, eine Familie zu gründen und für dieſe dauernd zu ſorgen. Jeder hat endlich das Recht, die Früchte ſeines Fleißes zu genießen, mögen dieſe Früchte phyſiſche Producte der Arbeit oder Lohn für eine in fremdem Dienſte vollzogene Arbeit ſein.

Die Natur ſelbſt hat jedoch niemand ein actuelles Eigenthum an irgend welchen Gegenſtänden verliehen, — nicht den einzelnen Individuen; wer wollte behaupten, der A beſitze jenes Haus, der B jenen Acker unmittelbar von der Natur? Auch nicht der ganzen Menſchheit im collectiven Sinne. Hätte nämlich von Natur aus ein derartiges poſitives und actuelles Collectiveigenthum beſtanden, ſo würde der einzelne bei dem Erwerbe und dem Gebrauche der Güter ſtets von dem Willen, der Einwilligung aller übrigen Menſchen als der urſprünglichen Miteigenthümer abhängig ſein. Nun aber kann unmöglich ein Recht, das unmittelbar aus der Natur, wie ſie in jedem einzelnen Menſchen ganz und vollkommen ſich vorfindet, hervorquillt, von der Willkür anderer Perſonen völlig abhängig ſein. Alſo widerſpricht die Annahme eines natürlichen, poſitiven Collectiveigenthums der Vernunft ebenſoſehr wie den älteſten Nachweiſen der Geſchichte [1].

2. Hat aber die Natur niemand ein actuelles Eigenthum verliehen, ſo kann ich ganz richtig ſagen: Von Natur aus iſt alles allen gemein, aber:

Erſtens: nicht im poſitiven, ſondern im negativen Sinne gemein, weil die Güter niemand actuell, dagegen allen potentiell gehören. Es ſind res nullius, und weder ein einzelner Menſch noch die ganze Menſchheit hat das Recht, irgend jemand von ihrem Erwerbe, ihrem Gebrauche auszuſchließen [2]. Dieſer ſogen. „negativen Gütergemeinſchaft" gehörten zu allen

---

[1] Vgl. unſere frühern Ausführungen S. 213 ff.

[2] Allerdings enthält die urſprüngliche communio bonorum neben dem negativen Momente (daß die Natur keine Theilung der Güter vollzog) auch ein poſitives Moment, inſofern nämlich das natürliche Recht allen die Befugniß verlieh, jede Sache zu gebrauchen und als Eigenthum zu erwerben, — ſolange ſie noch nicht von einem andern occupirt war. Cf. *Lessius,* De iustitia et iure lib. 2, c. 5, n. 4.

Zeiten und gehören auch heute noch diejenigen Güter an, welche res nullius waren oder geblieben ſind.

Zweitens: nicht im collectiven Sinne, als wenn alle Menſchen zuſammen, wie die Glieder einer Geſellſchaft, von Natur aus[1] ein gemeinſchaftliches potentielles oder actuelles Eigenthum an den Gütern dieſer Erde beſäßen, — ſondern im distributiven Sinne, da jeder einzelne von Natur aus zwar kein actuelles, aber doch ein potentielles Eigenthumsrecht hat, d. h. das Recht, die Güter zu erwerben. Von Natur aus gehören die einzelnen Güter dem einen nicht mehr wie dem andern, können daher entweder von dem einen oder dem andern oder auch von vielen zuſammen erworben werden. Der Erwerb des actuellen Eigenthums an einer Sache iſt daher ein disjunctiver.

3. Weil die Natur niemand das actuelle Eigenthumsrecht an einer concreten Sache verleiht, ſo bedarf es irgend einer menſchlichen Thatſache, durch deren Vermittlung das Eigenthum an einem beſtimmten Einzeldinge, ſei es von einer einzelnen Perſon, ſei es von einer Geſamtheit von Perſonen, erworben wird.

Dem gegenüber hat man eingewendet, eine bloße Thatſache könne doch unmöglich ein Recht begründen, dazu ein Recht, welches das potentielle Eigenthumsrecht aller andern Menſchen an der in Frage ſtehenden Sache aufhebe. Gerade darum glaubte Pufendorf zur rechtlichen Begründung des Eigenthums der Annahme einer Einwilligung der übrigen Menſchen nicht entrathen zu können[2]. Allein Pufendorf überſah, daß nicht die Thatſache für ſich allein das concrete Eigenthumsrecht begründet, ſondern die Thatſache in Verbindung mit einem Rechtsſatze, aus dem ſie ihre juridiſche Kraft entlehnt. Ohne einen derartigen rechtlichen Erwerbstitel gibt es keinen rechtmäßigen, d. i. dem Recht gemäßen Erwerb.

---

[1] Damit wird keineswegs beſtritten, daß die Occupation nicht bloß von dem einzelnen, distributive, ſondern auch von vielen zuſammen (einem Stamm u. dgl.), collective, geſchehen konnte. Ob, wo und wieweit dies in Wirklichkeit geſchah, — das iſt eine rein hiſtoriſche Frage.

[2] Vgl. oben S. 210 ff.

4. Zwei Momente gehören nämlich zu einem ſogen. „Rechtstitel“ des Eigenthumserwerbes: ein allgemeiner Rechtsſatz und eine Thatſache, durch welche jener Rechtsſatz auf einen ſpeciellen Fall angewendet wird.

So wäre z. B. folgendes allgemeine Princip ein Rechtsſatz: „Ein jeder, der durch rechtmäßigen Kauf oder rechtmäßige Schenkung eine Sache für ſich erworben hat, beſitzt Eigenthumsrecht an dieſer Sache.“ In der Vorausſetzung der Richtigkeit und juridiſchen Wirkſamkeit jenes allgemeinen Princips müßte nun offenbar eine beſtimmte Perſon als Eigenthümerin einer concreten Sache anerkannt werden, ſofern ſie nur die Thatſache der Schenkung oder des Kaufes nachweiſen könnte.

„Man kann deshalb“, ſagt Cathrein[1], „die Rechtsbefugniß als eine Art wenigſtens virtueller Schlußfolgerung aus einem Syllogismus anſehen, deſſen Oberſatz ein allgemeiner Rechtsſatz, der Unterſatz aber eine beſtimmte concrete Thatſache iſt“:

Wer rechtmäßig einen Gegenſtand kauft, erwirbt Eigenthum an demſelben. (Rechtsſatz.)

Nun aber hat A jenen Gegenſtand rechtmäßig gekauft. (Thatſache.)

Alſo iſt er der Eigenthümer desſelben. (Rechtsbefugniß.)

Der Rechtsſatz allein oder in Verbindung mit der Thatſache iſt in Wahrheit der eigentliche titulus iuris. Allein nach dem juridiſchen Sprachgebrauche wird gewöhnlich die Thatſache, der Kauf, die Schenkung u. ſ. w. als Rechtstitel bezeichnet, weil man den allgemeinen Rechtsſatz als ſelbſtverſtändlich ſtillſchweigend vorausſetzt.

---

[1] Moralphiloſophie I (3. Aufl.), 490 f.

5. Es fragt ſich nun: Welches ſind die Rechtstitel für die Erwerbung des Eigenthums, oder wie man auch ſich ausdrückt, die rechtlichen Erwerbstitel des Eigenthums?

Man unterſcheidet natürliche und poſitive Rechts- oder Erwerbstitel, je nachdem ſie ihre Kraft aus dem natürlichen oder poſitiven Rechte herleiten. Es kann z. B. durch ſtaatliches Geſetz Perſonen ein Erbrecht verliehen werden, welches im natürlichen Rechte eine klare und beſtimmte Begründung nicht beſitzt. Ebenſo kann z. B. der Richter im Theilungsverfahren durch adiudicatio Eigenthum begründen.

Eine andere Eintheilung unterſcheidet zwiſchen originären und derivativen, urſprünglichen und abgeleiteten Erwerbstiteln. Die „urſprünglichen“, „originären“ Erwerbstitel ſind ſolche, welche das Eigenthum an einer Sache gewähren, an welcher bisher ein Eigenthumsrecht nicht beſtanden hatte. „Derivativ“, „abgeleitet“ dagegen heißen jene Erwerbstitel, vermöge deren ein bereits beſtehendes Eigenthumsrecht von einer Perſon auf die andere übertragen wird.

Wir handeln hier von den natürlichen, und zwar an erſter Stelle von den originären Erwerbstiteln.

6. Der urſprünglichen Erwerbstitel gibt es drei:

Occupatio, Beſitzergreifung; — Accessio, Zuwachs; — Industria oder Labor, Arbeit. — Beginnen wir mit

der *Occupatio*, Beſitzergreifung[1]. Der Grund, warum ſie als Erwerbstitel gelten muß, iſt leicht zu erkennen.

---

[1] Die Schwierigkeit, welche wir ſoeben beſprachen, daß nämlich eine Thatſache nicht Rechtsgrund des Eigenthums ſein könne, löſt Liberatore (Grundſätze der Volkswirtſchaft [Innsbruck 1891]

Jeder Menſch hat das Recht und die Pflicht, ſein Leben zu erhalten. Dazu bedarf er der materiellen Güter. Er hat alſo auch ein Recht, dieſe Dinge zu *gebrauchen*. Nun aber ſetzt der Gebrauch einer Sache deren *Beſitz* voraus. Der Beſitz ferner an einem Dinge, welches noch niemand gehört, wird hergeſtellt durch die *Beſitzergreifung*. Alſo hat jeder Menſch die rechtliche Befugniß, materielle Dinge, die in niemandes Eigenthum ſtehen, d. i. herrenloſe Güter, in Beſitz zu nehmen, zu occupiren.

S. 183) bezüglich der Occupation, indem er zwiſchen dem *beſtimmenden* und *berechtigenden* Princip des Eigenthums unterſcheidet, in folgender Weiſe: „Das berechtigende Princip des Eigenthums iſt die Natur, welche dem Menſchen die Herrſchaft über die geringern, für ihn geſchaffenen Dinge gegeben und ihn vorſehend und geſellſchaftlich und folglich zum dauernden Eigenthumsbeſitz geeignet gemacht hat. Durch die Occupation geſchieht nichts anderes, als daß ein ſolcher Beſitz mit Bezug auf Dinge, die keinem andern gehören, und die man daher nehmen kann, ohne irgend jemand zu nahe zu treten, feſt beſtimmt wird. Und es iſt eine Eigenſchaft jedes Rechtes, welches aus der Natur in unbeſtimmter und abſtracter Weiſe entſpringt, daß es nur durch eine Thatſache concret und individuell werden kann. Die Zuſtimmung der Eheleute iſt eine Thatſache; nichtsdeſtoweniger beſtimmt ſie concreterweiſe das eheliche Recht. Die Zeugung iſt eine Thatſache; gleichwohl beſtimmt ſie im beſondern das Vaterrecht. Aehnliches geſchieht hier: die Occupation iſt eine Thatſache, aber ſie iſt eine ſolche, welche dazu dient, ein von der Natur dem Menſchen unbeſtimmt gegebenes Recht zu beſtimmen.“ — Der größern Klarheit wegen unterſcheiden wir ein doppeltes „berechtigendes Princip“: 1. den Rechtsgrund der Eigenthums*inſtitution*, welcher mit den für die Nothwendigkeit und Berechtigung des Eigenthums vorgebrachten Gründen gegeben iſt; 2. den Rechtsſatz, welcher gewiſſe *Arten* von Thatſachen *im allgemeinen* als naturrechtlich geeignet erklärt, *concretes* Eigenthum zu erwerben. Und damit beſchäftigen wir uns an dieſer Stelle, wo der Nachweis erbracht wird, daß die Occupation, Arbeit u. ſ. w. derartige Thatſachen ſeien und darum das ſachlich unbeſtimmte Recht, Eigenthum zu erwerben, in ein ſachlich beſtimmtes Recht umwandeln können.

Wäre die Beſitzergreifung herrenloſer Güter dem Menſchen verwehrt, ſo würde hierdurch das ihm verliehene Recht, Eigenthum zu erwerben, bedeutungslos gemacht. Das erſte Eigenthum konnte jedenfalls nicht anders als durch Occupation erworben werden.

Damit die Beſitzergreifung für den Occupanten Eigenthum erwerbe, müſſen jedoch mehrere Bedingungen erfüllt werden.

Auf ſeiten des Objectes wird vorausgeſetzt, daß dieſes herrenlos ſei. Denn die Occupation erwirbt das Eigenthum, aber es zerſtört dasſelbe nicht. Sind die Dinge bereits von jemand erworben, ſo hat der rechtmäßige Eigenthümer das Recht, die Sache als die ſeinige zu betrachten und jeden von derſelben auszuſchließen. Von abermaliger Occupation einer bereits im Eigenthum befindlichen Sache kann alſo keine Rede ſein. Die Dinge ſelbſt ſind endlich von Natur aus meiſt ſo geartet, daß ſie unmöglich den Bedürfniſſen mehrerer Perſonen zugleich dienen können[1].

Auf ſeiten des Beſitzergreifers müſſen zwei Momente zuſammentreffen: der Wille, die Sache als Eigenthum zu erwerben (*animus* rem *sibi* habendi). Denn die Abſicht, eine Sache zu beſitzen, iſt nicht identiſch mit dem Willen, die Sache als Eigenthum zu beſitzen. Auch der Inhaber eines Depoſitums z. B. beſitzt das Object, aber er will es nicht beſitzen als Eigenthümer. Sodann iſt erfordert die äußere Kennzeichnung des vollzogenen Eigenthumserwerbes. Da dem Rechte des einen immer und weſentlich eine Pflicht des andern entſpricht, ſo muß bei der Begründung des erſten Eigenthums an einer Sache der vollzogene Eigenthumserwerb durch deutliche Zeichen erkennbar gemacht werden. Eine Pflicht, die nicht erkannt werden kann, iſt eben keine Pflicht. Als Kennzeichen aber gelten z. B. bei der Jagd, dem Fiſchfang die thatſächliche Ergreifung des Objectes; beim Grund und Boden ſeine Cultivirung, Beackerung, Umhegung u. dgl.[1]

---

[1] Auch heute gibt es noch herrenloſe Gegenſtände, an denen der Rechtstitel der Occupation zur Geltung kommen kann, z. B. das Wild des Feldes und Waldes, der Vogel in der Luft, die Fiſche der großen Flüſſe und des Meeres, wild wachſende Früchte u. dgl. — Ebenfalls rechnet die Jurisprudenz hierher res derelictae, Sachen, die von dem bisherigen Eigenthümer preisgegeben ſind mit der Abſicht, das Eigenthum nicht mehr haben zu wollen. (Die bloße Aufgabe des Beſitzes ohne jene Abſicht iſt noch kein Aufgeben des Eigenthums. Man denke z. B. an die Waren, die aus dem Schiff geworfen werden, um dasſelbe zu erleichtern.) Ebenfalls wird der Schatz hierher gerechnet, welcher ſo lange verborgen war, daß niemand ſich mehr als Eigenthümer ausweiſen kann.

Es dürfte jemand einwenden: Wenn durch die Occupation das Eigenthum an den concreten Einzeldingen begründet wird und urſprünglich begründet werden mußte, ſo hängt ja die Einführung der ganzen Eigenthumsinſtitution von der Occupation ab. Nun iſt aber die Occupation ein freier Act des Menſchen. Alſo kann auch die Eigenthumsinſtitution nicht als eine natürliche bezeichnet werden, weil das Natürliche niemals von der freien Willkür des Menſchen abhängt.

Dieſem Bedenken ſtellt Taparelli[2] ein anderes, gleichwerthiges gegenüber: „Man ſage mir zuerſt: iſt das Factum der Ehe ein dem Menſchen freier Act? Ganz gewiß. Alſo werden auch die ehelichen und elterlichen Rechte keine natürliche Einrichtung ſein?" Jeder wird aus dieſem Beiſpiele mit Leichtigkeit die Löſung des Bedenkens entnehmen können. Die Occupation iſt für den einzelnen Menſchen und im einzelnen Falle ein freier Act, genau ſo wie die Eheſchließung. Betrachte ich aber die Menſchheit im großen und ganzen, ſo werden ſtets viele, ja die meiſten und zwar unter dem Einfluß und Antrieb der vernünftigen Natur dieſen freien Act vollziehen. Es mögen einzelne aus höhern Beweggründen auf die Ehe verzichten. Nie wird es die ganze Menſchheit thun. Wer wollte nun aber deshalb, weil keine den einzelnen zwingende Nothwendigkeit vorliegt, die Ehe als eine willkürliche Einrichtung des Menſchengeſchlechtes bezeichnen? [1]

---

[1] Vgl. A. M. Weiß O. Pr., Sociale Frage und ſociale Ordnung I (3. Aufl.), 371. „Auch die ſogen. erſte Beſitzergreifung iſt nicht eine bloße Willenserklärung, ſondern eine wirkliche Anwendung der körperlichen und geiſtigen Kräfte. Die Vorſtellung der Socialiſten, als rühre der Beſitz von einer müheloſen Willenserklärung, höchſtens von einer gerichtlichen Urkunde her, iſt in hohem Grade kindiſch und ſchmeckt mehr nach Stubengelehrtenwitz, als man bei ihnen ſuchen ſollte. Man möchte denken, ihnen dürfte es am eheſten klar ſein, daß die erſte Urbarmachung des Bodens oder die Abteufung eines Bergwerkes nicht ſo ganz ohne Anſtrengung der Hände und ohne ernſtliche geiſtige Mühe von ſtatten gehe, und daß dieſe Arbeit nur die Vorläuferin von tauſend weitern iſt."

[2] A. a. O. I, Nr. 409. — Vgl. auch Cathrein, Moralphiloſophie II (3. Aufl.), 292.

7. Der zweite urſprüngliche Erwerbstitel iſt die *Accessio*, der Zuwachs. Der Zuwachs kann auf doppelte Weiſe erfolgen: einmal durch die Natur mit ihren Kräften. Die natürlichen Producte einer mir gehörigen Sache fallen in mein Eigenthum. Eine derartige Verbeſſerung oder Vermehrung iſt ebenſo wie die entgegengeſetzte Möglichkeit der Verſchlechterung eine Folge der natürlichen Eigenſchaften der Sachen. Wer dieſe als Eigenthum erworben hatte, wollte ſie haben, wie ſie ſind, und jenen Nutzen daraus ziehen, den ſie ihrer Natur nach hervorbringen [2]. Sodann kann durch

---

[1] Vgl. oben S. 295 nebſt Anm. 2. Man beachte, wie unſere Beweiſe für die Privateigenthumsinſtitution wohl unterſchieden zwiſchen natürlicher Berechtigung, ſtabiles Eigenthum zu erwerben, die für den einzelnen Menſchen gilt, und andererſeits natürlicher Nothwendigkeit des Eigenthums, welche für die ganze Geſellſchaft behauptet und erwieſen wurde.

[2] Taparelli a. a. O. I, Nr. 412. — Ebenſo entſpricht es der Vernunft, daß, was als Theil mit einem mir gehörigen Dinge ſich verbindet, auch wenn es nicht Product meines Eigenthums iſt, dennoch in mein Eigenthum falle, ſofern es im Verhältniß zu dem mir gehörigen Dinge als Nebenſache betrachtet werden kann. „Accessorium sequitur principale." Für ſchwierigere Fälle wird das poſitive Geſetz beſtimmen müſſen, was als Hauptſache zu gelten hat, wie überhaupt die nähern Beſtimmungen über Eigenthumserwerb durch alluvio, commixtio u. ſ. w. Sache des poſitiven Rechtes iſt.

die geſellſchaftlichen Verhältniſſe ein Zuwachs des Werthes, ein „Mehrwerth“ des mir gehörigen Objectes zur Entſtehung gelangen. So erfolgt z. B. bei geſteigerter Nachfrage ein Werthzuwachs meiner Waren, bei Erweiterung der Stadt ein Steigen des Werthes meines Grundſtückes u. dgl.[1] Wer Eigenthümer der Sache vor Entſtehung ihres Mehrwerthes war, bleibt ebenfalls ihr Eigenthümer nach Entſtehung desſelben. Der neu entſtandene Werth fällt daher in das Eigenthum des bisherigen Herrn der Sache, mit welcher eben jener Werth verbunden iſt.

8. Der dritte urſprüngliche Erwerbstitel iſt die Arbeit, *industria* oder *labor*[2]. Der Menſch hat kein Eigenthum an der eigenen Perſönlichkeit, weil er nicht ſein eigenes Ziel und nicht ſein eigener Herr ſein kann. Aber er darf ſeine Kräfte wie die ſeinigen benutzen, hat an denſelben ein Nutzeigenthum und darum ein volles Eigenthum an den Acten ſeiner Fähigkeiten und deren Früchten. Damit nun ein Eigenthum an den Früchten der Arbeit praktiſch überhaupt möglich ſei, iſt es nothwendig, daß die Eigenthumsinſtitution — ſo folgerten wir oben[3] — in der Geſellſchaft zu Recht beſtehe. An dieſer Stelle handelt es ſich nicht mehr um die Eigenthumsinſtitution im allgemeinen, ſondern um die Erwerbung des concreten Eigenthums an einer einzelnen Sache. Es fragt ſich alſo, ob und unter welchen Vorausſetzungen die Arbeit Erwerbstitel werden könne. Wir behaupten nun:

Erſtens: Die Arbeit iſt wirklicher Erwerbstitel. Denn der Menſch hat unbeſtreitbar ein Recht auf die Früchte ſeiner Arbeit. Dieſe fallen daher in ſein Eigenthum.

---

[1] Vgl. „Kölner Korreſpondenz“, herausgegeben von Dr. P. Oberdörffer, 7. Jahrgang, Heft 2/3, S. 38.

[2] Aber nicht der einzige Erwerbstitel. Die Socialiſten lehren, liberalen Philoſophen und Oekonomen folgend: jeder habe nur auf das Product ſeiner Arbeit Anſpruch.

[3] Vgl. S. 270 ff.

Zweitens: Die Arbeit iſt ein urſprünglicher Erwerbstitel. Denn die Frucht der Arbeit iſt etwas Neues, was durch die Arbeit entſteht und daher noch nicht im Eigenthume jemandes geſtanden hat, von dem der Arbeiter ſein Eigenthumsrecht ableiten müßte.

Drittens: Aber die Arbeit kann nicht der urſprünglichſte Erwerbstitel ſein. Würde der Menſch eine Sache durch ſeine Arbeit erſchaffen[1] können, dann müßte die Frucht einer ſochen Thätigkeit unbedingt dem Eigenthum des Arbeiters zufallen. Doch der Menſch kann nichts erſchaffen. Seine Thätigkeit hat ſtets eine bereits vorliegende Materie zum Gegenſtande, den Boden, den er bearbeitet, den Stoff, dem er eine neue Geſtalt und Form verleiht. Mit dieſer vorliegenden Materie nun iſt das durch menſchliche Arbeit Erzeugte in der Regel aufs engſte verbunden. Soll alſo der Menſch die Umänderung des Stoffes, die neue Form, die neuen Eigenſchaften und Fähigkeiten, welche allein das von der Arbeit Erzeugte, das eigentliche Product, die unmittelbare Frucht der Arbeit darſtellen, als Eigenthum gewinnen, ſo muß er zugleich auch Eigenthümer des Stoffes ſelbſt ſein, welcher durch die Arbeit zum Träger der neuen Form, der neuen Eigenſchaften geworden iſt.

War nun der Producent ſelbſt bereits vor der Production Eigenthümer des Bodens, des Stoffes, ſo fällt ohne weiteres auch das Product, das Erzeugte, in das Eigenthum des Producenten.

Handelt es ſich dagegen um herrenloſe Sachen, welche zum Gegenſtande der productiven Thätigkeit gemacht werden, ſo erwirbt der Bearbeiter auch das Eigenthum am Stoffe, und zwar deshalb, weil die Arbeit in dieſem Falle die Occupation vorausſetzt, ja gewiſſermaßen ſelbſt als eine qualificirte Occupation bezeichnet werden kann. — Cathrein[1] zeigt in überzeugender Weiſe, warum hier die Arbeit nicht der urſprünglichſte Erwerbstitel ſei: „Nehmen wir an, jemand habe ein Stück Holz oder einen Marmorblock gefunden und trage ihn in ſein Haus, um ihn gelegentlich zu einem Tiſch oder zu einer Statue umzuarbeiten. Darf nun etwa jeder Beliebige kommen und ihm das Stück Holz vor Beginn der Arbeit wegnehmen? Gewiß nicht. Ebenſowenig, als man einem andern die Fiſche oder das Wild wegnehmen dürfte, die er vielleicht mühelos in ſeine Gewalt gebracht. Man entgegne nicht, daß das Fangen oder Heimtragen auch eine Arbeit ſei. Denn wenn die Arbeit im Gegenſatz zur bloßen Beſitzergreifung als urſprünglicher Erwerbstitel bezeichnet wird, ſo verſteht man darunter die Arbeit, welche auf die Umgeſtaltung und Verbeſſerung der Dinge verwendet wird. Ohne jede menſchliche Bethätigung iſt allerdings ein urſprünglicher Eigenthumserwerb unmöglich. Auch die Beſitzergreifung iſt eine Thätigkeit. Aber ſelbſt in den Fällen, wo dieſelbe viele Mühe koſtet, wie z. B. langes Aufſuchen und Verfolgen des Wildes, iſt der eigentliche Erwerbstitel nicht dieſe vorausgehende Mühe, ſondern der Act der eigentlichen Beſitznahme, z. B. der glückliche Schuß oder Wurf. Ohne dieſen Act wird trotz aller Mühe kein Eigenthum erworben.“

---

[1] Die Erſchaffung iſt „productio rei ex nihilo *sui* et ex nihilo *subiecti*“; „ex nihilo *sui*“, d. i. es muß ein Etwas ſein, das vorher nicht da war; „ex nihilo *subiecti*“: dieſes Etwas darf nicht bloß eine neue Form, die Umgeſtaltung einer bereits vorliegenden Materie ſein.

Hat endlich jemand einen Stoff, der bereits in fremdem Eigenthum ſteht, zum Gegenſtande ſeiner Arbeit gewählt, ſo fällt die neue Form, die Umgeſtaltung und Verbeſſerung, welche das Product der Arbeit darſtellt, an und für ſich in das Eigenthum deſſen, dem der Stoff gehört. Der Grund hierfür liegt auf der Hand. Die neue Form, die neuen Eigenſchaften, die Verbeſſerungen bilden einen Theil des Stoffes und folgen als Theil dem Eigenthum des Ganzen. Die Früchte, die infolge der Bearbeitung des Bodens aus dieſem entſtehen, ſind überdies theilweiſe ein natürlicher Zuwachs (accessio), inſofern an ihrer Hervorbringung auch und zwar unmittelbar die natürlichen Kräfte und Eigenſchaften des Ackers mitgewirkt haben. Die Umgeſtaltung aber, welche ein Stoff, z. B. der Marmor, das Holz, gefunden hat, iſt zwar ein bloß künſtlicher Zuwachs und führt ſich auf die Arbeit allein als principale Wirkurſache der Veränderung zurück. Gleichwohl erwirbt die Arbeit hier nicht das Eigenthum des Stoffes, weil ſie vom Standpunkte des Naturrechtes aus betrachtet kein Rechtstitel zur Zerſtörung des Eigenthums, ſondern lediglich zum Erwerb des Eigenthums iſt, ſelbſtverſtändlich nur dort, wo dieſer Erwerb phyſiſch und rechtlich möglich iſt.

---

[1] Moralphiloſophie II (3. Aufl.), 303.

Man wird hier jedoch zwiſchen einer dreifachen Vorausſetzung unterſcheiden müſſen:

Jemand hat ohne Wiſſen und Willen des Eigenthümers einen Gegenſtand bearbeitet oder verarbeitet mit dem Bewußtſein, daß dieſer Gegenſtand fremdes Eigenthum ſei. Es iſt der Fall der *mala* fides. Niemand wird eine ſolche Arbeit als Rechtstitel des Eigenthumserwerbes anerkennen, er müßte denn der Meinung ſein, daß die Ungerechtigkeit ſelbſt, die Verletzung fremden Rechtes, im ſtande wäre, ein Recht, d. i. eine moraliſche Befugniß, für den Vollzieher der Rechtsverletzung zu begründen.

Nehmen wir den andern Fall. Jemand hat im Dienſte eines andern deſſen Acker beſtellt, deſſen Rohſtoffe verarbeitet. — Beziehungen, die von der Natur ſelbſt nicht unmittelbar geſchaffen ſind, können und dürfen in vielen Fällen durch den freien Willen der Menſchen eingeführt werden

So ſteht z. B. nichts im Wege, daß jemand ſeine Fähigkeiten und Kräfte in den Dienſt eines andern ſtellt. Im Gegentheil bildet dieſe Art der Verfügung ſogar einen Beſtandtheil des Rechtes, vermöge deſſen der Menſch über ſeine Kräfte als etwas ihm Gehöriges disponiren darf. Niemals zwar wird es geſtattet ſein, die eigene Perſönlichkeit wie eine Sache dem andern zu übergeben. Stets beſitzt und bewahrt auch der niedrigſte Knecht in Gott das letzte und höchſte Ziel ſeines Lebens und Strebens, hiermit zugleich unveräußerliche Rechtsansprüche auf alles, was zur wahren Menſchenwürde gehört. Aber der Menſchenwürde widerſpricht es keineswegs, daß der eine dem andern dient. Nicht ſelten ſogar wird der Menſch in einem ſolchen Abhängigkeitsverhältniß eine beſſere und ſicherere Gewähr ſeiner Exiſtenz und der dazu nothwendigen Mittel finden, als wenn er ganz auf ſich ſelbſt geſtellt wäre. Ueberall nun, wo an Stelle der urſprünglichen Unabhängigkeit ein ſolches poſitives Dienſtverhältniß getreten iſt, da hört die Arbeit auf, Erwerbstitel des Eigenthums am unmittelbaren, phyſiſchen Producte der Arbeit zu ſein, weil — abgeſehen von allem andern — ſchon in Kraft des rechtlichen Dienſtverhältniſſes das Product für den Herrn hergeſtellt wird[1]. Die „Frucht der Arbeit“, der „Ertrag der Arbeit“

---

[1] Man ſage nicht, Leo XIII. habe mit dem Satze: „Wie die Wirkung ihrer Urſache folgt, ſo folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum demjenigen, der die Arbeit vollzogen hat“ (Encykl. S. 17), etwa in einem gewiſſen ſocialiſtiſchen Sinne das Eigenthum am Arbeitsproducte auch dem in fremdem Dienſte ſtehenden Arbeiter zuerkennen wollen. Die Annahme wäre denn doch zu naiv. Der Papſt hätte dann in gleichem Athemzuge dem erſten Erwerber einer Sache das ausſchließliche und dauernde Eigenthumsrecht an derſelben zuerkannt — ein Recht, von dem Leo XIII. ſagt, daß niemand es „in irgend einer Weiſe“ verletzen dürfe — und zugleich doch wieder geſtattet, das Object durch Aufwendung von Arbeit und als Frucht derſelben dem rechtmäßigen Eigenthümer zu entwinden. — Ueberdies

für denjenigen aber, der ſeine Kräfte in den Dienſt eines andern geſtellt hat, iſt hier der gerechte Lohn, der auf Grund jener Dienſtleiſtungen dem Arbeitenden gewährt werden muß.

Die dritte Vorausſetzung wäre: Jemand hat *bona* fide, d. h. ohne zu wiſſen, daß der Stoff, den er zum Gegenſtand ſeiner Arbeit macht, einem andern gehört, dieſen fremden Stoff bearbeitet oder verarbeitet. — In dieſem Falle entſpricht es, wenn auch nicht den Forderungen des ſtrengen Rechtes, ſo doch der Billigkeit, daß unter gewiſſen Vorausſetzungen das Eigenthum an dem fremden Stoffe dem Producenten zufalle, wobei derſelbe den bisherigen Eigenthümer des Stoffes entſchädigen muß. Das poſitive Recht hat darum auch vielfach in dieſem Sinne entſchieden. So z. B. das römiſche Recht[1] in ſeinen Grundſätzen über „Specification“, d. i. Neugeſtaltung einer Sache durch Arbeit. Wer einen fremden Stoff dergeſtalt verarbeitet, daß er als eine neue Sache erſcheint, hat an dieſer neuen Sache und ſomit auch am Stoffe das Eigenthum erworben. Die Umgeſtaltung muß alſo eine durchgreifende ſein, ſo daß die frühere Geſtalt nicht wiederhergeſtellt werden kann, und die Sache nach den Begriffen des Verkehres als eine andere, neue erſcheint. Bloßes Zerſtören oder Färben z. B. würde daher nicht genügen,

---

erkennt die Encyklika wiederholt das Lohnverhältniß an ſich als der Gerechtigkeit entſprechend an. — Der Papſt will eben mit dem Satze: „Wie die Wirkung ihrer Urſache folgt, ſo folgt die Frucht der Arbeit als rechtmäßiges Eigenthum dem, der die Arbeit vollzogen hat“ — lediglich principiell und abstract die Eigenthumsinſtitution rechtfertigen. Er abstrahirt dabei von den acceſſoriſchen Verhältniſſen, die durch Contract entſtehen, und von den rechtlichen Folgen derſelben. Wo er vom Lohnverhältniß redet, iſt die „Frucht der Arbeit“ im juridiſchen Sinne auch Leo XIII. zufolge der Lohn.

[1] Cf. l. 7, § 7; l. 9, § 1; l. 26, § 3, Dig. de acquirendo rerum dominio 41, 1. — L. 13; l. 14, Dig. de cond. furtiva 13, 1; l. 12, Dig. ad exhibend. 10, 4.

ebenſo nicht das Ausdreſchen des Getreides. Wenn zugleich eigener und fremder Stoff verwendet wurde, dann erwarb der Arbeiter nach römiſchem Rechte das Eigenthum an der ganzen, neuen Sache auch für den Fall, daß vielleicht die alte Geſtalt wiederhergeſtellt werden konnte. — Weiter als das römiſche Recht ging das deutſche Recht des Mittelalters, indem es den Grundſatz aufſtellte, daß zur Ziehung der Früchte derjenige berechtigt ſei, der ſie „verdiente", d. h. der die zur Ziehung nöthige Arbeit verrichtete[1]. Dieſer Grundſatz kam zu ſtatten: 1) demjenigen, der zur Zeit der Arbeit das Recht des Fruchtgenuſſes beſaß, deſſen Recht aber endigte, ehe die Frucht eingeheimſt war; 2) demjenigen, der in gutem Glauben, aus Irrthum ein fremdes Grundſtück beſtellt hatte. Durch die Reception des römiſchen Rechtes wurde dieſer Grundſatz im allgemeinen beſeitigt. Beibehalten blieb er im Lehenrechte[2] und in einigen Particularrechten, z. B. in Sachſen und theilweiſe im preußiſchen Landrechte.

9. Wir unterſchieden vorhin zwiſchen urſprünglichen und abgeleiteten Erwerbstiteln. Mit letztern haben wir uns noch zu beſchäftigen.

Der abgeleiteten Erwerbsarten und Erwerbstitel aber gibt es zwei: Erbfolge und Vertrag.

Bei der Erbfolge unterſcheidet man die Inteſtaterbfolge und die teſtamentariſche Erbfolge.

Die Berechtigung des Eigenthums beruht auf ſeinem Zweck. Das Eigenthum ſoll aber — wie wir oben ausführten — auch und ganz beſonders den Zwecken der Familie dienen. Die Zwecke der Familie ſterben nun nicht mit dem Familienhaupte oder dem einzelnen Familiengliede. Sie dauern fort wie die Familie ſelbſt. „Da die Familie nicht beſtimmt iſt, bloß eine Generation zu dauern", ſagt Charles Périn[1], „ſondern da ſie in ihren folgenden Generationen alle ſocialen Tugenden und Traditionen, deren Träger ſie ſelbſt iſt, fortpflanzen ſoll, ſo muß auch das Eigenthum fortdauern und vom Vater auf diejenigen übergehen können, welche ſeinen Namen tragen und ſeine Perſon fortſetzen. Durch das Erbrecht muß das moraliſche Weſen, welches jede Familie bildet, ſich erhalten und nach Verdienſt weiter ausdehnen können. Hieraus iſt das Recht der Beerbung entſtanden und hat dieſelbe Sanction erhalten wie das Recht des Eigenthums in allen den Geſellſchaften, in welchen die natürlichen Geſetze des menſchlichen Lebens in Achtung ſtehen." So haben alſo die Familienangehörigen, abgeſehen von allem Teſtament, ein natürliches Recht auf die Erbfolge, wenn dieſes Recht auch in mannigfacher Beziehung der nähern Beſtimmung durch die poſitive Geſetzgebung bedarf[2].

---

[1] Vgl. dagegen l. 25, § 1, Dig. de usuris 22, 1.

[2] II Feud. § 3.

---

[1] Chriſtliche Politik. Erſte Hälfte (Freiburg 1876), S. 202.

[2] Die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas von Aquin vgl. in Franz Schaub, Eigenthumslehre (Freiburg 1898) S. 302 f. 374 ff. — Bluntſchli (Staatswörterbuch [1858] S. 321) ſagt: „Das Erbrecht erhält das Eigenthum und veredelt es. Die Errungenſchaft der Vorfahren wird durch das Erbrecht den Nachkommen überliefert, und der Fleiß des Vaters geſteigert durch die Ausſicht, daß derſelbe noch ſeinen Kindern zum Nutzen gereiche. Der Zuſammenhang der Familie erhält durch das Erbrecht ſeinen ökonomiſchen Ausdruck und ſeine Stütze." — Unter „Familienangehörigen" ſind zunächſt die Kinder des Erblaſſers verſtanden. Aber auch die entferntern Angehörigen bilden einen Beſtandtheil der Familie. Je mehr daher die Idee der Einheit der Familie Anerkennung findet, um ſo mehr entſpricht es der Vernunft, im Falle daß keine Kinder vorhanden ſind, andere Verwandte zur Erbfolge zu berufen. Empfing ja auch das verſtorbene Glied von der Familie ſein Daſein, ſeine Kraft. Darum iſt es billig, daß, was er mit dieſer Kraft errungen, zur Familie zurückkehre, zunächſt zu den Eltern, wenn dieſe noch leben, dann zu deren Erben, den Geſchwiſtern des Verſtorbenen u. ſ. w.

Wie die Inteſtaterbfolge der Familienangehörigen, ſo findet ebenfalls die teſtamentariſche Erbfolge im Naturrecht ihre Stütze. Das Familienhaupt beſitzt die hausväterliche Gewalt, vermöge welcher es den Familiengliedern gegenüber anordnen kann, in welcher Weiſe das Vermögen den häuslichen Geſamtintereſſen dienſtbar gemacht werden ſolle. Dieſe hausväterliche Gewalt aber iſt ähnlich der Jurisdictionsgewalt des Herrſchers im Staate. Wie der Wille des Geſetzgebers im Staatsgeſetze auch nach deſſen Tod fortdauert, weil das Geſetz nicht im individuellen Wohle des Herrſchers, ſondern im Geſamtwohle des Volkes Grund und Zweck hat, ſo ſteht es auch dem Hausvater als ſolchem zu, im Intereſſe des Familienwohles über das mit der Familie innigſt verbundene Vermögen Verfügungen zu treffen, welche erſt für die Zeit nach ſeinem Tode gelten ſollen[1]. Allein nicht bloß das Familienhaupt als ſolches hat das Recht teſtamentariſcher Verfügung. Auch andere Perſonen dürfen durch letztwillige Anordnung beſtimmen, auf wen das Eigenthum an ihrem Vermögen oder an Theilen desſelben übergehen ſoll. Man kann die Rechtsgiltigkeit dieſer letzten Willenserklärungen in verſchiedener Weiſe begründen. Zunächſt durch den consensus zwiſchen Erblaſſer und Erben. Der Wille des Erblaſſers dauert moraliſch auch nach deſſen Tod noch fort; der Wille des Erben tritt hinzu. Eine phyſiſche

---

[1] Cf. *Card. de Lugo*, De iustitia et iure D. 3, n. 17: „Sicut dominium *iurisdictionis* datur cum ea amplitudine, ut possit princeps nunc lege sua obligare pro tempore futuro eos, qui nunc non sunt eius subditi, immo nec nati; quia nimirum ad perfectam rei publicae administrationem, quam hic homo nunc habet, pertinet, providere etiam pro tempore futuro, et ideo summus Pontifex disponit de modo eligendi successores suos pro tempore futuro, quia hoc spectat etiam ad ecclesiae gubernationem: sic dominium *proprietatis* dat facultatem disponendi de re, quae nunc est sub tuo dominio pleno, etiam pro tempore futuro, quo non iam sis eius dominus.“

Coexiſtenz der beiden Willenserklärungen wird bei keinem Vertrage gefordert. Wie der Herr eines Dinges dieſes verſchenken oder wegwerfen kann, ſo darf er auch bei ſeinen Lebzeiten die Beſtimmung treffen, daß eine von ihm bezeichnete Perſon bezüglich der Aneignung der hinterlaſſenen Sache die Präcedenz vor allen andern haben ſolle. Sodann ſcheint die Rechtsgiltigkeit der letztwilligen Verfügungen — abgeſehen von allen Rückſichten der Billigkeit, Pietät u. ſ. w. — in gewiſſer Weiſe durch das öffentliche Wohl gefordert zu werden. Beſtände nämlich für den Erblaſſer nicht das Recht, teſtamentariſch zu verfügen, ſo würden alle Güter, die er im Augenblicke des Todes als Eigenthum beſeſſen, der negativen Gütergemeinſchaft anheimfallen, d. i. herrenlos werden. Das aber widerſpräche eben dem ſocialen Bedürfniß und Zweck, um deſſen willen das Eigenthum, die Theilung der Güter eingeführt werden mußte: dem ſocialen Frieden, der Ordnung, der entſprechenden Pflege der materiellen Güter.

Aber könnten dieſe Güter nicht alle dem Staate anheimfallen? Wie ſehr wir auch die Vortheile des Staatseigenthums innerhalb gewiſſer Grenzen zu ſchätzen wiſſen, ſo halten wir doch dafür, daß eine übermäßige Ausdehnung desſelben ſich ſchlecht mit dem Gemeinwohle des Volkes vertragen würde. Aehnliche Gründe wie die gegen ſocialiſtiſche oder communiſtiſche Geſellſchaftsformen von uns angeführten unterſtützen dieſe unſere Auffaſſung. Es mag daher der Staat in den Fällen, wo der Erblaſſer verſäumt hat, eine Verfügung zu treffen, und wo keine natürlichen Erben vorhanden ſind, die Occupation der Hinterlaſſenſchaft ſich ſelbſt vorbehalten. Es möge ferner der Staat im Intereſſe des Gemeinwohles einer geeigneten und dem natürlichen Rechte entſprechenden geſetzlichen Ausbildung des Erbrechtes die größte Sorgfalt zuwenden. Allein man darf nicht mit Bluntſchli u. a. das „ſubſidiäre Erbrecht“ des Staates in einer Weiſe ausdehnen wollen, welche vergeſſen läßt, daß der Staat für die Menſchen da iſt und die politiſche Ordnung in der bürgerlichen Ordnung ihr Ziel hat.

Vielleicht wird eingewendet: Da die Güter nicht in das Eigenthum des Erben übergehen ohne deſſen Willen, ſo werden dieſelben bis zur acceptatio durch den Erben, vom Augenblicke des Todes des Erblaſſers an, dennoch herrenloſe Güter ſein[1]. — Wir antworten: Zunächſt iſt es ein Irrthum, wenn man annehmen wollte, der Menſch könne ohne ſeine Einwilligung gar kein Recht erwerben. Jeder hat von Natur aus z. B. das Recht auf den Gebrauch ſeines Lebens und ſeiner Kraft; jeder hat das Recht auf ſeine Ehre und guten Ruf, ohne daß es einer formellen Acceptation bedürfte. Sodann handelt es ſich in unſerem Falle nicht um ein ius *in re*, ſondern lediglich um ein ius *ad rem*. Der Menſch wird kein Eigenthumsrecht ohne ſeinen Willen erwerben; nichts aber ſteht im Wege, daß er ein Recht, Eigenthum im beſondern an beſtimmten Gütern zu erwerben, ohne ſeine Einwilligung ebenſo erhalte, wie jeder Menſch von Natur aus dieſes Recht im allgemeinen bereits erhalten hat, ohne daß es hierzu eines Willensactes ſeinerſeits bedurft hätte.

10. Der zweite abgeleitete Erwerbstitel iſt der Vertrag. Aus dem Weſen des Eigenthumsrechtes ergibt ſich für den Eigenthümer die Befugniß, über die ihm gehörigen Sachen in jeder moraliſch erlaubten Weiſe zu disponiren. Er kann alſo auch durch Vertrag ſein bisheriges Eigenthum einem andern zuweiſen und es dann thatſächlich demſelben tradiren.

Der Vertrag iſt die in bindender Abſicht geſchehene Einigung des Willens zweier oder mehrerer Perſonen zur Begründung oder Aenderung von Rechtsverhältniſſen. Zum Abſchluſſe des Vertrages gehört einmal die Willensübereinſtimmung der Contrahenten bezüglich der weſentlichen Theile des Vertrages, ſodann die mit bindender Abſicht gegebene, übereinſtimmende Erklärung von beiden Seiten. Ungiltig iſt ein Vertrag, bei deſſen Abſchluß den Contrahenten oder einem derſelben die nöthige Freiheit fehlte. Nicht jede äußere oder innere Nothwendigkeit vernichtet den Vertrag, wohl aber eine ſolche, welche die erforderliche Ueberlegung ausſchließt oder die äußere Erklärung nicht als Willenserklärung erſcheinen läßt.

---

[1] Cf. *Schiffini* l. c. p. 197.

So gilt der unter dem Einfluſſe ſchwerer und ungerechter Bedrohung abgeſchloſſene Contract als hinfällig (irritus) oder wenigſtens als auflösbar (rescindibilis). — Ungiltig iſt ferner ein Vertrag, der ſeinem Inhalte nach zu phyſiſch oder moraliſch Unmöglichem verpflichten will. Moraliſche Unmöglichkeit aber liegt vor, wenn dem Contrahenten das Recht, die Befugniß abgeht, in ſolcher Weiſe zu disponiren, oder wenn der Vertragſchließende zwar an und für ſich das Recht zu einer derartigen Dispoſition hat, nicht aber unter den obwaltenden Umſtänden. — Ungiltig iſt ſodann ein Contract, welcher von den Contrahenten oder einem derſelben unter der Herrſchaft eines weſentlichen Irrthums hinſichtlich der Subſtanz oder der Eigenſchaften des Vertragsobjectes abgeſchloſſen wurde.

Für die Eigenthumsübertragung kommen in Betracht: die Schenkung, das Darlehen, Tauſch und Kauf. Namentlich ſind Darlehen und Kauf im wirtſchaftlichen Leben von höchſter Bedeutung. —

Alle Verträge, welche ſich auf einen Tauſch im weiteſten Sinne zurückführen, d. h. bei denen Leiſtung und Gegenleiſtung in Betracht kommt, ſtehen unter der Herrſchaft des Aequivalenzprincips: Leiſtung und Gegenleiſtung müſſen einander werthgleich ſein. Klar und kurz begründet Taparelli das Aequivalenzprincip in folgender Weiſe: „Worin beſteht bei Bilateral-Contracten der Wille der Contrahenten? Sie wollen nicht ſchenken, ſondern nur austauſchen, d. h. ein Aequivalent für das cedirte Gut erlangen. Wenn alſo entweder durch Betrug oder durch Gewalt oder durch Einſchüchterung u. ſ. w. die Freiheit des einen Theils entweder ganz aufgehoben oder vermindert worden iſt, wenn ihm mehr entriſſen wird, als er zu cediren im Sinne hatte, ſo iſt dieſe Ueberſteigung des Aequivalents eine ebenſo ungerechte Acquiſition wie die geſtohlene Börſe des Räubers, die ihm der Wanderer gab, um ſein Leben zu retten. Etwas anderes iſt es, wenn dieſe Ueberſteigung des Aequivalents vom Contrahenten freiwillig zugelaſſen worden iſt; denn da jeder Herr ſeiner veräußerlichen Rechte iſt, ſo kann das Naturrecht eine Veräußerung ſolcher Rechte nicht verhindern.“ [1]

11. Eingehendere Behandlung beanſprucht unter den Eigenthum übertragenden Contracten der Darlehensvertrag.

Das Darlehen iſt die Hingabe einer nach Gewicht, Zahl oder Maß beſtimmbaren Sache an einen andern, derart, daß die Sache ſogleich in das Eigenthum des andern übergeht, mit der Verpflichtung, ſpäterhin eine Sache derſelben Art und derſelben Güte zurückzuerſtatten.

a) Es iſt die Hingabe einer Sache (traditio rei). Das Darlehen erſcheint nämlich als Realcontract, der durch ein Verſprechen, zu leihen, vielleicht vorbereitet ſein mag, aber erſt durch Hingabe des Objectes geſchloſſen wird. Aeußerer Grund hierfür iſt die Anſchauungsweiſe, wie ſie Verkehr und Recht ſtets beherrſchten. So iſt das Darlehen im römiſchen Rechte der erſte der vier benannten Realcontracte. Ein innerer Grund leitet ſich aus dem Zwecke des Darlehens her. An und für ſich wird nämlich das Darlehensobject zum Zwecke des Verbrauches gegeben, die Möglichkeit des Verbrauches aber ſetzt den Beſitz der Sache voraus. Schließlich könnte ja auch von der dem Darlehen weſentlichen Verpflichtung der Rückerſtattung keine Rede ſein vor der Uebergabe und dem Empfange des Darlehensobjectes.

b) Das Darlehen iſt die Hingabe einer nach Gewicht, Zahl, Maß beſtimmbaren Sache. Dinge, welche im Verkehre als Individuen geſchätzt zu werden pflegen, z. B. ein Acker, Haus u. ſ. w., bilden nicht den Gegenſtand des Darlehensvertrages, vielmehr kommen hierbei lediglich ſolche Objecte in Betracht, welche wegen ihrer generiſchen oder ſpecifiſchen Aehnlichkeit innerhalb derſelben Gattung und Art für die Zwecke des Verkehrs durch andere Individuen vertreten werden können (res fungibiles). Aus der Vertretbarkeit ergibt ſich alsdann mit Nothwendigkeit die Folgerung, daß im Tauſchverkehre derartige Dinge in erſter Linie der Quantität (Maß, Zahl, Gewicht) und nur ſecundär der Qualität nach in Betracht kommen. Die Praxis hatte die Fungibilität des Darlehensobjectes ſo verſtanden, daß Gegenſtand des eigentlichen Darlehensvertrages nur Sachen ſeien, welche durch den erſten Gebrauch verbraucht werden (res primo usu consumptibiles), mag nun der Verbrauch ein natürliches Aufbrauchen verbunden mit dem phyſiſchen Untergang der Sache ſein, z. B. der Verbrauch von Nahrungsmitteln, oder nur eine civilis consumptio durch Verausgabung z. B. einer Geldſumme. Bloße Folgerung aus dem Geſagten iſt es, wenn das Darlehensobject gerade als unfruchtbare Sache Gegenſtand des Vertrages wurde; was durch den erſten Gebrauch verbraucht wird, phyſiſch oder moraliſch untergeht, kann eben nicht ſelbſt unmittelbar den Zwecken der Fruchtziehung dienen.

---

[1] Verſuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts I (Regensburg 1845), 486 f. nebſt Anmerkung. Das poſitive Recht — fügt Taparelli bei — kann bisweilen zum Naturrechte beſondere Vorſichtsmaßregeln hinzufügen, und dergleichen Cautionen ſind in unſerem Falle (zum Schutze der Gerechtigkeit im Vertragsverkehr) ſehr am Platze.

c. Das Darlehen überträgt das Eigenthum am Darlehensobject ſofort an den Schuldner, iſt wahre Veräußerung der Sache. Dies ergibt ſich zunächſt aus dem Zwecke des Vertrages. Eine fungible und durch den erſten Gebrauch verbrauchbare Sache wird hierbei derartig übertragen, daß der thatſächliche Gebrauch und Verbrauch dem Schuldner geſtattet iſt. Wie ſollte alſo der Gläubiger das Eigenthum an jener Sache bewahren und behaupten können? Man beachte wohl: weſentlich iſt nur, daß der Schuldner das Recht des Verbrauches habe; ob er von dieſem Rechte thatſächlich Gebrauch macht, iſt ebenſowenig für den Vertrag von Belang, wie die verſchiedene Art der Conſumtion. Ob er den entliehenen Wein trinken oder verkaufen will, iſt ſeine Sache. Der Zweck der Hingabe des Objectes iſt vornehmlich das unterſcheidende Merkmal zwiſchen Darlehen und den andern benannten Realcontracten. Zweck der Hinterlegung (depositum) iſt die Aufbewahrung der Sache, Zweck der Leihe (commodatum) der Gebrauch (ohne Verbrauch) des Objectes, das Pfand (pignus) endlich dient der Sicherung eines Forderungsrechtes. Die Verſchiedenheit des Zweckes begründet die Verſchiedenheit des rechtlichen Erfolges der Uebergabe, welche beim Darlehen Eigenthum, bei den andern Realcontracten nur den Beſitz gewährt.

Der Eigenthumsübergang des Darlehensobjectes iſt der eigentliche Grund, warum das Mittelalter nicht anerkennen wollte, daß man durch Uebergabe des Geldes an einen andern im Darlehensverkehre ſich Antheil an dem Gewinn verſchaffe, welchen jener andere mit dem Gelde machen konnte. Niemand, der ein Ei verkauft, kann rechtlich mehr Anſpruch machen auf das Küchlein. Ging die Darlehensſumme in das Eigenthum des Schuldners über, ſo hatte offenbar der Gläubiger keinen Anſpruch auf die Früchte, welche fremdes Eigenthum und fremde Arbeit erzeugten. Die juridiſch unanfechtbare Lehre vom Eigenthumsübergang der Darlehensſumme an den Schuldner erklärt und begründet in der That das canoniſche Zinsverbot. Dieſes haben auch die früheſten Gegner des canoniſchen Zinsverbotes ganz richtig erkannt. — Der Humaniſt Joachim Camerarius[1] z. B. läugnet, um den Kapitalzins zu rechtfertigen, gerade den Eigenthumsübergang der verliehenen Geldſumme an den Schuldner. Nur die Benutzung, der Gebrauch, werde dem Schuldner übertragen, und für dieſe Benutzung könne ebenſo ein Preis verlangt werden wie für die Benutzung eines Hauſes oder Thieres. Man könnte gegen den Eigenthumsübergang die Einwendung machen: Der Gläubiger rechnet die Schuldſumme zu ſeinem Activ-, der Schuldner zum Paſſivvermögen; es ſcheint alſo keine eigentliche Werthübertragung ſtattgefunden zu haben; ohne Werthübergang aber kein Eigenthumsübergang. Die Löſung dieſes Bedenkens iſt nicht ſchwer zu finden. Denn der Umſtand, daß wir eine Summe, die uns geſchuldet iſt, unſerem eigenen Vermögen zuſchreiben, beſagt keineswegs, daß wir nothwendig ein Recht an denſelben individuellen Stücken und ihrem concreten Werthe behalten, welche wir dem Schuldner übertragen haben. Kein Gläubiger hat ein Recht an der Sache (ius in re) hinſichtlich irgend eines beſtimmten Vermögensſtückes des Debitors, ſondern lediglich ein Recht auf die Sache (ius ad rem similem eiusdem speciei et qualitatis), ein perſönliches Forderungsrecht gegenüber dem Schuldner. Auch in den mannigfachen Formen der Mobiliſirung von Forderungen, wie ſie die heutige Creditwirtſchaft gebildet: Checks, Actien, Obligationen, Depoſitenanweiſungen, Banknoten u. ſ. w., iſt der Werth der mit dem Papier gewiſſermaßen identificirten Forderung weſentlich relativ, nichts anderes als Anwartſchaft, Ausſicht auf den concreten Werth einer zukünftigen Leiſtung. Alles andere liegt innerhalb der juridiſchen und ökonomiſchen Vorſtellung; das Werthpapier iſt Werthgegenſtand nur vermöge von Functionen, welche der Verkehr ihm zugetheilt hat. Uebrigens wird der nun folgende Beſtandtheil der oben aufgeſtellten Definition des Darlehensvertrages zur weitern Begründung des Geſagten beitragen können.

---

[1] Pol. 61 ff.

d) Der Schuldner übernimmt die Verpflichtung, eine Sache derſelben Art und derſelben Güte zurückzuerſtatten.

Er übernimmt zunächſt die Verpflichtung der Rückerſtattung einer werthgleichen Sache; andernfalls würde es ſich eben nicht um ein Darlehen, ſondern, wenigſtens theilweiſe, um eine Schenkung handeln.

Gegenſtand der Rückgabe iſt eine Sache derſelben Art und Güte. Es darf ſomit vor allem eine numeriſch, individuell andere Sache zurückgegeben werden, als empfangen wurde. Iſt nämlich Zweck der Uebertragung Verbrauch der Sache, ſo kann natürlich dieſe Sache, welche nach dem Gebrauche nicht mehr vorhanden, auch nicht wiedererſtattet werden. Dieſe andere Sache muß jedoch derſelben Gattung, Art angehören. Es wird vom Gläubiger nicht nur eine vertretbare, verbrauchbare Sache übertragen, ſondern auch als vertretbare, verbrauchbare Sache mit dem Erfolge des Eigenthumsüberganges und dem Rechte des Verbrauches auf ſeiten des Schuldners. Der Gläubiger erwartet kraft des Vertrages Rückgabe, und zwar Rückgabe einer Sache derſelben Art; würde er ſtatt des dargeliehenen Getreides Geld verlangen, ſo handelte es ſich ſchon nicht mehr um ein Darlehen, ſondern um einen Kauf, und verlangte er ſtatt der einen Ware eine andere Ware, Getreide für Oel, ſo läge ein Tauſch, kein Darlehensvertrag vor. Das Object der Rückleiſtung muß eine Sache derſelben Art, aber auch derſelben Güte ſein. In jedem Vertrage, in welchem Sache gegen Sache gegeben wird, und der Leiſtende nicht die Abſicht zu ſchenken hat, kurz in jedem Vertrage, der ſich auf den Tauſch in irgend einer Weiſe zurückführt, erfordert die Gerechtigkeit eine entſprechende Gleichheit zwiſchen Geben und Nehmen. Dieſe Gleichheit (aequalitas permutationis) iſt, wie wir bereits andeuteten, das oberſte Geſetz des gerechten Tauſchverkehrs. Dieſelbe beſtimmt ſich, wenn fungible Sachen in Frage ſtehen, zumeiſt nach der Quantität; ſie iſt eine Gleichheit des Maßes, der Zahl, des Gewichtes. Nichtsdeſtoweniger können die ſpecifiſchen Eigenſchaften und Vollkommenheiten bei verſchiedenen Individuen derſelben Art in verſchiedenem Grade vorhanden ſein, welche Verſchiedenheit dann auch zugleich eine Verſchiedenheit des innern Werthes der fraglichen Objecte beſagt. Die werthliche Schätzbarkeit fungibler Sachen beſtimmt ſich alſo auch nach der Qualität, und ebenſoſehr wie die Rückleiſtung einer gleichen Quantität (eines tantundem) iſt die Rückgabe der gleichen Qualität (des tantundem eiusdem qualitatis) Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, weil nothwendig zur Wahrung der aequalitas permutationis. Nur die Werthgleichheit zwiſchen Leiſtung und Gegenleiſtung genügt dem von der Scholaſtik und dem canoniſchen Rechte ſtets verfochtenen Princip der Aequivalenz im Tauſchverkehre. Hier muß jedoch auf einen Unterſchied, der zwiſchen Geld und anderweitigen Gütern im Darlehensverkehre gemacht wurde, hingewieſen werden. Bei Gegenſtänden, die nicht Geld waren, wurde die natürliche Güte, der innere Werth berückſichtigt. Wer z. B. einen Scheffel Getreide als Darlehen einem andern gegeben, erhielt wieder einen Scheffel gleich guten Getreides, mochte auch unterdeſſen der Marktpreis dieſes Getreides ſich verändert haben, geſtiegen oder gefallen ſein. Beim Gelde jedoch wurde nur der äußere, der Curswerth der Münze beachtet. Obwohl nämlich der innere Werth der Münze, inſofern ſie als ein geprägter Barren Edelmetall von dieſer oder jener Feinheit erſcheint, Grundlage der Beſtimmung des äußern Werthes iſt, ſo wird dennoch im gewöhnlichen Verkehr zunächſt nicht ſo ſehr dieſer materielle Werth als der formelle, welchen die Münze als allgemeines Werthmaß, Preismaß, kurz als Geld hat, in Berechnung gezogen. Wer 100 Mark zu Darlehen gegeben, erhält den Werth von 100 Mark zurück, ſo zwar, daß die Rückzahlungsmünze, welcher Art ſie immer ſein mag, nach ihrem Curswerthe berechnet wird. Es erübrigt noch ein letztes Moment der Definition des Darlehensvertrages.

e) Der Schuldner iſt nur verpflichtet, ſpäterhin die Rückzahlung zu bewerkſtelligen. Auch dieſes ergibt ſich mit Nothwendigkeit aus dem Zwecke des Darlehens. Dasſelbe ſollte dem Schuldner eine Sache übermitteln zum Zwecke des Gebrauches und Verbrauches. Es muß dazu alſo auch Zeit gegeben werden. Die ſofortige Rückleiſtung derſelben oder einer äquivalenten Sache würde den ganzen Darlehensvertrag illuſoriſch machen. Mit Recht wird daher das Darlehen ein zweiſeitiger Vertrag (contractus bilateralis) genannt, ein Vertrag mit beiderſeitiger Verpflichtung. Der Gläubiger iſt verpflichtet, die Rückzahlung nicht vor der feſtgeſetzten oder feſtzuſetzenden Zeit zu verlangen; der Schuldner dagegen muß zur rechten Zeit die Rückleiſtung vollziehen.

Unſchwer erklärt ſich bei dieſer Auffaſſung des Darlehens das canoniſche Zinsverbot.

Unter usura oder ungerechtem Zins verſtand man jeden Gewinn, welchen der Gläubiger aus dem Darlehen und zwar als vermöge des Darlehens geſchuldet vom Borger verlangte [1].

Es war ein Gewinn, d. h. etwas in Geld Schätzbares, ſei es Geld ſelbſt, oder ein Dienſt, eine Verpflichtung u. ſ. w.

Ein Gewinn aus dem Darlehen; alſo nicht aus einem andern Vertrage, z. B. einem Geſellſchaftsvertrage, Rentenvertrage u. ſ. w.

Ein Gewinn in Kraft des Darlehens; alſo nicht vermöge eines dem Darlehen äußerlichen Titels, z. B. des Schadenerſatzes, eines beſondern Wagniſſes u. ſ. w.

Ein Gewinn, der als ein vermöge des Darlehens geſchuldeter gefordert wurde. War demnach das Darlehen nur Anlaß und Beweggrund für den Schuldner, freiwillig dem Gläubiger etwas zu ſchenken, nicht um einer ſtrengen Verpflichtung nachzukommen, ſondern um etwa der Pflicht thätiger Dankbarkeit zu genügen, ſo lag ebenfalls nach der verbreitetſten Annahme keine usura im verwerflichen Sinne, kein Wucher vor.

Der Zins aber in Kraft des bloßen Darlehens gefordert galt als Wucher. Warum ſo? Forderung und Schuld erſcheinen nach dem Aequivalenzprincip für den gerechten Tauſchverkehr in Form einer Gleichung. Das Gleichheitszeichen, welches hier Werthgleichheit bedeutet, darf niemals zur Lüge werden. Wo es ſeine Wahrheit einbüßt, beginnt der Wucher.

---

[1] Vgl. hierzu *Benedict. XIV.* Encycl. „Vix pervenit“ ad Italiae episcopos, 1. Novemb. 1745: „Peccati genus illud, quod usura vocatur, quodque in contractu mutui propriam suam sedem et locum habet, in eo est repositum, quod quis ex ipsomet mutuo (quod suapte natura tantundem dumtaxat reddi postulat, quantum receptum est) plus sibi reddi velit, quam est receptum ideoque ultra sortem lucrum aliquod, ipsius ratione mutui, sibi deberi contendat.“ Ueber den „kirchlichen Wucherbegriff“ u. ſ. w. vgl. das Referat des k. k. Finanzrathes Dr. Karl Scheimpflug f. d. Leo-Geſellſchaft in Wien, Section für Socialwiſſenſchaften, 1892.

Der Gläubiger ſoll zurückerhalten, was er gegeben oder geopfert, der Schuldner nicht mehr zahlen müſſen, als er empfangen oder dem Gläubiger an Opfern auferlegt hat. Der Darleiher hatte 100 gegeben. Forderte er 110 zurück, ſo verlangte er mehr, als ihm gebührte. Er bereicherte ſich auf Koſten fremden Eigenthums, und das war Wucher, eine offenbare Verletzung der aequalitas permutationis. Dem entſpricht auch die Beweisführung des hl. Thomas von Aquin[1] in dieſer Sache: Es iſt gegen die Gerechtigkeit, zweimal dasſelbe zu verkaufen oder etwas zu verkaufen, was in ſich nichts iſt. Eines von beiden aber thut der Zinsnehmer. Entweder empfängt er nämlich den wucheriſchen Zins für das Darlehensobject ſelbſt oder für deſſen Gebrauch. Im erſtern Falle verkauft er zweimal dasſelbe, bezw. erhält einen doppelten Preis für das Darlehensobject, die Rückzahlung des Kapitals und den Zins. Im zweiten Falle bezieht er einen Preis für etwas, das, für ſich genommen, nicht werthlich ſchätzbar iſt. Der Gebrauch eines Dinges, welches durch den Gebrauch zerſtört wird, verloren geht, aufgebraucht wird, hat keinen von dem der Sache ſelbſt verſchiedenen Werth. Stets, und zwar juridiſch durchaus richtig, wird nämlich vorausgeſetzt, daß Fungibilien und zwar Conſumtibilien Gegenſtand des Darlehens ſeien und daß überdies eine wirkliche Eigenthumsübertragung desſelben durch den Contract bewirkt werde.

Das Darlehen in ſich kann alſo ſeiner Natur nach kein lucratives Geſchäft ſein. Dieſes juridiſch und philoſophiſch unanfechtbare Princip verhinderte jedoch keineswegs, auf Grund beſonderer Rechtstitel im einzelnen Falle einen Mehrbezug zu geſtatten, um ſo weniger, als vor allem ein Rechtsanſpruch auf Erſatz wirklich gebrachter und in Geld ſchätzbarer Opfer ebenſoſehr eine Forderung der ausgleichenden

---

[1] S. th. 2, 2, q. 78, a. 1.

Gerechtigkeit iſt, wie die Werthgleichheit zwiſchen Leiſtung und Gegenleiſtung im Tauſchverkehr. Es wäre daher das Zeichen einer nur oberflächlichen Kenntniß der canoniſtiſchen Zinstheorie, wenn man in der Einführung der Zinstitel einen Abfall vom frühern Standpunkte, eine dem ſich entwickelnden Kapitalismus gemachte Conceſſion erblicken wollte, ſtatt die logiſche, conſequente Durchführung und die dem ſteigenden Verkehr angepaßte Fortbildung des einen großen Verkehrsgeſetzes der iustitia commutativa.

Wir müſſen uns hier auf die dürftigſten Andeutungen beſchränken, wie lehrreich auch ein tieferes Eingehen auf die „Zinstitel" ſein dürfte.

Bereits der hl. Thomas entwickelt die principielle Berechtigung der ſogen. Wagnißprämien. Res, quae extra periculum possidentur eiusdem speciei, *plus aestimantur*, quam eaedem in periculo exsistentes[1]. Die Gefahr vermindert den Werth der gefährdeten Sache. Demgemäß gewinnt die Riſicoprämie den Charakter einer Compenſation, einer usura *compensatoria*, welche von den Scholaſtikern durchgängig ebenſoſehr anerkannt, wie die usura *lucratoria* aus dem Darlehen als ſolchem allgemein verworfen wurde. Welcher Art aber mußte die Gefahr ſein, damit ſie werthmindernd auf die Darlehensſumme wirkte und ſomit einen Quaſi-Erſatzanſpruch begründete?[2] Die Gefahr mußte zunächſt eine wahre und außerordentliche ſein. Es genügt vor allem nicht jene allgemeinſte Gefahr, der alle Güter unterliegen, durch elementare Kraft vernichtet, durch die Bosheit der Menſchen zerſtört oder entwendet zu werden, ſolange nicht die Ueberantwortung des Geldes an den Schuldner dieſe und ähnliche ganz allgemeine Gefahren in beſonderer Weiſe ſteigerte. Ferner genügte auch nicht die jedem Darlehen als ſolchem eigenthümliche Gefahr. „Wird eine Geldſumme in verſiegeltem Beutel in fremde Verwahrung gegeben, ſo vertraut der Eigenthümer der Redlichkeit des andern; dieſe aber vorausgeſetzt, kann ihm das Schickſal des Vermögens des Empfängers gleichgiltig ſein. Denn wenngleich derſelbe verarmt, wird noch immer der verſiegelte Beutel bei ihm gefunden und durch Vindication dem Eigenthümer gerettet werden. Nicht ſo, wenn dieſelbe Geldſumme als Darlehen gegeben war; denn wenn nun der redliche Empfänger inſolvent wird, ſo iſt das Geld für den Geber verloren. Die höhere Gefahr alſo, der ſich der Geber bei dem Darlehen unterwirft, unabhängig von der redlichen Geſinnung des Empfängers, gründet ſich darauf, daß der Geber das Eigenthum des Geldes veräußert, alſo den in der Vindication enthaltenen Schutz aufgegeben hat.“ [1] Allein auch dieſe dem Darlehen eigenthümliche, im Verhältniſſe zu andern Vertragsarten, wie Depoſitum, Commodatum u. ſ. w., beſondere Gefahr bleibt innerhalb der Grenzen des periculum commune et ordinarium, iſt eine dem Darlehen innerliche, von ihm untrennbare Gefahr, die keineswegs ausreicht zur Begründung eines Erſatzanſpruches wegen periculum sortis. Alfons von Liguori verlangt hierfür ſogar, daß die Gefahr nicht nur ein verum und extraordinarium, ſondern auch ein periculum *probabiliter imminens* ſei [2]. Dann und nur dann kann von dem dargeliehenen Gelde geſagt werden, daß es an Werth verliert, der Gläubiger ſomit im Augenblick der Leihe ein in Geld ſchätzbares Opfer bringt. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſer Zinstitel namentlich bei Darlehen in dem Handel früherer Zeiten zur Anwendung kommen mußte. —

---

[1] S. th. opusc. 75, c. 6.

[2] *S. Alphons.* l. 3, tr. 5, n. 764.

---

[1] v. Savigny, Syſtem des römiſchen Rechts V, 514.

[2] Lib. 3, tr. 5, n. 764 (8).

Ein anderer, wohl der praktiſch wichtigſte Zinstitel iſt der Anſpruch auf Erſatz des Intereſſes, des *id quod interest*[1]. Wenn der Creditgeber durch die Leihe einen Schaden erlitt oder einen Gewinn verlor, ſo konnte er Erſatz verlangen. Wenigſtens der titulus damni emergentis, der Anſpruch auf Erſatz des Schadens ſei gewiß, ſagt der hl. Alfons; bezüglich des titulus lucri cessantis war man nicht immer ſo gewiß. Das damnum emergens iſt eben der Verluſt eines gegenwärtigen Realwerthes, durch ſich ſelbſt hinreichend beſtimmt und ſchätzbar; das lucrum cessans, als Gegenſtand eines Verzichtes auf lohnende Ausſichten, repräſentirt regelmäßig einen zukünftigen Werth, einen Werth, der bezüglich ſeiner Exiſtenz noch in mannigfacher Hinſicht bedingt und als ebenſo ungewiß erſcheint, wie überhaupt Zukünftiges für den Menſchen ungewiß zu ſein pflegt. Indes wurde doch der titulus lucri cessantis allgemein anerkannt; aber welches waren ſeine Vorausſetzungen? Durch das Darlehen ſelbſt mußte der Gläubiger thatſächlich außer ſtande geſetzt ſein, ſeiner wirklich vorhandenen, nicht bloß fingirten Abſicht gemäß von der objectiv ihm gebotenen Möglichkeit anderweitiger gewinnbringender Verwendung ſeines Geldes Gebrauch zu machen. Einzig die Bezugnahme auf ein in Ausſicht genommenes concretes und beſtimmtes Geſchäft, zu deſſen Betreibung der Gläubiger gerade dieſes Geld, das er jetzt dem Schuldner leiht, verwenden wollte und konnte, rechtfertigen den Erſatzanſpruch wegen entgangenen Gewinnes. Hätte der Gläubiger anderes und für Betreibung jenes determinirten Geſchäftes disponibles Geld gehabt, ſo hätte er einen Erſatzanſpruch nicht erheben können; ein etwaiger Verluſt würde ſich ja hier nicht ſo ſehr auf das Darlehensverhältniß, als vielmehr auf den Willensentſchluß des Gläubigers, von jenem andern disponiblen Gelde keinen Gebrauch zu machen, zurückführen laſſen. Wie ſehr der titulus lucri cessantis ein in ſeiner concreten Geſtaltung erfaßbares, in ſeinen Erfolgen wenigſtens einigermaßen berechenbares, determinirtes Geſchäft vorausſetzte, geht auch daraus hervor, daß man verlangte, der Gewinn dieſes Geſchäftes ſolle nicht zur vollen Höhe im Intereſſeerſatz angerechnet werden, ſondern iuxta aestimationem spei et periculi et deductis expensis, nach einer wohlbegründeten Anſicht auch mit Abzug eines Lohnes für die eventuelle eigene Arbeitsleiſtung bei demſelben. Das iſt der titulus lucri cessantis im Sinne der alten Moraliſten. — Offenbar mußte dieſer Titel im Verkehr immer häufiger zur Anwendung gelangen, namentlich zu der Zeit, als beim Aufblühen der Manufacturen das Geld eine bedeutendere Rolle für die Production übernahm, häufiger „productive Verwendung“ fand Der Zinstitel wurde übrigens keineswegs von den Scholaſtikern erfunden, vielmehr wurde lediglich die römiſch-rechtliche Lehre vom Erſatz des Intereſſes auf das Darlehensverhältniß angewendet. —

---

[1] *S. Alphons.* l. c. 768 sqq.

Der letzte der Zinstitel: Verzugszinſen, Conventionalſtrafe, bietet principiell durchaus keine Schwierigkeit. Die Conventionalſtrafe iſt in der ſcholaſtiſchen Theorie jedenfalls nicht, wie die übrigen Zinstitel, ein Erſatzmittel, deſſen Berechtigung und Grenzen aus der Wahrung irgend einer aequalitas permutationis nachzuweiſen wären, vielmehr lediglich eine contractlich feſtgeſtellte mäßige Strafe für größere und verſchuldete Verſäumniſſe der vereinbarten Friſten ſeitens des Schuldners. Die Conventionalſtrafe iſt weſentlich Strafe und als ſolche zu beurtheilen. Wo daher keine Schuld, ſei es als Betrug, ſei es als grobe Fahrläſſigkeit, vorliegt, darf eine Conventionalſtrafe überhaupt nicht eingefordert werden. Die poena conventionalis bildet einen Fall des reſtitutionspflichtigen „Wuchers an den Bedingungen“, ſobald ſie nicht nur als Vertragsbeſtärkungsmittel, ſondern in gewinnlicher Abſicht gefordert wird. Es wäre das eben eine titelloſe, ungerechte Bereicherung für den Gläubiger. Eine ſolche Abſicht iſt zu präſumiren, wenn der Gläubiger die Friſten planmäßig ſo geſtellt hat, daß der Schuldner ſie nicht einhalten kann und daher ohne eigenes Verſchulden in die Strafe fallen muß.

12. Das iſt alſo die ſo vielfach mißverſtandene, ſo maßlos geſchmähte und dennoch bis zur Stunde von niemand widerlegte Lehre des canoniſchen Rechtes über Darlehen und Zins. In der Praxis will heute die Kirche eine mäßige Zinsnahme nicht bekämpfen, ohne jedoch irgendwie ihre auf den Darlehenszins bezügliche Lehre zurückzunehmen. Man hat jene Thatſache zu erklären geſucht, indem man ſagte, die Kirche wolle in ihrer großen Milde größeres Uebel verhüten, da ein Widerſtand praktiſch ausſichtslos ſei. Dieſe Erklärung müſſen wir jedoch vom theologiſchen Standpunkte als unvereinbar mit der Heiligkeit der Kirche unbedingt verwerfen. Iſt die Zinsnahme unter den heutigen Verhältniſſen in der That noch jenes furchtbare Verbrechen, als welches ſie früher von der Kirche bezeichnet und behandelt wurde, ſo kann die Kirche nicht dazu ſchweigen, noch viel weniger kirchlichen Inſtituten erlauben, Zins zu nehmen. Nein, die heutige Praxis der Kirche erklärt ſich lediglich dadurch, daß unter den gegenwärtigen wirtſchaftlichen Verhältniſſen die Zinsnahme an und für ſich keine Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit in ſich ſchließt. Die, welche heutzutage Geld beſitzen, verfügen eben dadurch in der Regel über die reale Möglichkeit, Gewinn zu machen. Man mag nun auf Grund dieſer Verhältniſſe einem jeden, welcher Geld als Darlehen gibt, den Intereſſetitel zubilligen, da er ſich ſelbſt zum Vortheile eines andern der in Geld ſchätzbaren Möglichkeit, Gewinn zu machen, beraubt und dafür im Zins Erſatz beanſpruchen kann. Oder man mag mit uns in dem Zinſe den Preis für

die mit dem Darlehen gewährte Möglichkeit, Gewinn zu machen, erblicken[1]. In beiden Erklärungsweiſen iſt es das Aequivalenzprincip, welches unter den gegenwärtigen Verhältniſſen die mäßige Zinsnahme rechtfertigt. Allerdings iſt die völlig freie Zinsnahme, volkswirtſchaftlich betrachtet, ein gewaltiges Uebel, — die Geburtsſtätte des modernen Kapitalismus. Aber ſie iſt ein Uebel, welches ſich eben naturgemäß an das Uebel der Freiwirtſchaft anſchließt.

Kurz ſei hier einer Anſicht gedacht, welche Ratzinger in der zweiten Auflage ſeiner „Volkswirtſchaft" darlegte[2]. Ratzinger unterſcheidet für die heutigen Verhältniſſe zwiſchen unverzinslichem Darlehen und entgeltlichem Credit. „Wo Geld für augenblicklichen Bedarf gegeben wird und in das Eigenthum des Borgers übergeht, iſt es unerlaubt, für den Gebrauch des Geldes einen Darlehenszins zu fordern. Anders iſt der Fall gelagert, wo Geld als Aequivalent für Productionsmittel geſucht wird, um in Verbindung mit Arbeit einen Mehrwerth zu erzielen. Hier liegt ein Kapitalgeſchäft vor, und es kann für die Creditleiſtung Vergütung beanſprucht werden. Das Geldgeſchäft (Darlehen) iſt vom Kapitalgeſchäft (Credit) zu unterſcheiden. . . . Von Credit kann man nur ſprechen, wo mit entliehenen Barmitteln ein höherer Werth der Zukunft zu erringen geſucht wird. . . . Im Credit wird nicht, wie im Darlehen, das Eigenthum auf den Entleiher übertragen, ſondern nur die zeitweilige Benutzung des Kapitals geſtattet. Der Creditgeber trägt bei dem Mangel eines Pfandes das Riſico, den ganzen Werth der Zukunft zu verlieren. Dies iſt ein entſcheidender Punkt, auf welchen ſchon der hl. Thomas von Aquin aufmerkſam gemacht hat" u. ſ. w. Dieſe Auffaſſung theilen wir nicht. Auch das heutige Credit- oder Kapitalgeſchäft iſt ſeinem innerſten Weſen nach ein Darlehen geblieben. Das Eigenthum an der concreten

---

[1] Die von uns in der Innsbrucker „Zeitſchrift für katholiſche Theologie" XII, 36 ff. 393 ff. entwickelte Preistheorie hat auch Palmieri in *Antonii Ballerini* Opus theol. morale III (Prati 1890), 652 sqq. ausführlich beſprochen.

[2] Vgl. Dr. G. Ratzinger, Die Volkswirtſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen (zweite, vollſtändig umgearbeitete Auflage, Freiburg 1895) S. 10. 264 ff.

Darlehensſumme geht auf den Creditnehmer über. Der Creditgeber hat kein Eigenthumsrecht an irgend einem Beſtandtheile des Vermögens ſeines Schuldners. Es bleibt ihm nur ein perſönliches Forderungsrecht auf eventuelle Zurückgabe des gleichen Betrages. Allerdings iſt die Uebernahme des Riſicos ein entſcheidender Punkt für die Beurtheilung des heutigen Creditgeſchäftes. Aber gerade dieſer Punkt zeigt, daß auch das „Kapitalgeſchäft" kein anderes Geſchäft als ein Darlehen iſt. Der Creditgeber trägt nämlich juridiſch keineswegs das Riſico des Unternehmens, zu welchem das entliehene Geld verwendet wurde. Mißlingt dieſes Unternehmen oder fällt der Creditnehmer gar gänzlich dem wirtſchaftlichen Ruin anheim, ſo bleibt dem Creditgeber dennoch ſein Forderungsrecht gegenüber dem Schuldner, und er kann dasſelbe geltend machen, wenn der Schuldner wieder zu Vermögen kommt. Es iſt auch juridiſch unzuläſſig, den „Zins" aus dem Creditgeſchäft als Antheil an der Profitrate zu betrachten. Der Creditgeber hat keinen Antheil am Geſchäfte und darum auch keinen Antheil am Profite. Die Autorität des hl. Thomas, auf welche Ratzinger ſich beruft, ſpricht nicht für, ſondern wider ſeine Auffaſſung [1]. Der heilige Lehrer unterſcheidet zwiſchen Darlehens- und Geſellſchaftsvertrag. Er ſchreibt in betreff der Uebernahme des Riſicos dem Darlehen die Eigenſchaften zu, welche auch beim heutigen Creditgeſchäfte ſich finden, während das „Kapitalgeſchäft" Ratzingers dem heutigen Creditgeſchäfte nicht entſpricht, vielmehr ein Geſellſchaftsverhältniß darſtellt. Wenn einmal die Abnormitäten der Freiwirtſchaft überwunden ſind und der bloße Beſitz von barem Gelde allein für ſich nicht jene außerordentliche Leichtigkeit gewährt, durch Theilnahme an Kapitalgeſellſchaften, durch Production, Speculation u. ſ. w. Gewinn zu machen, erſt dann wird die Zeit gekommen ſein, wo das verzinsliche Darlehen wieder beſchränkt werden, und wo der Geſellſchaftsvertrag in großem Umfange dasſelbe vertreten kann. Das iſt auch der Standpunkt, welchen der 1894 zu Rom unter dem Vorſitze des Cardinals Parocchi abgehaltene Congreß italieniſcher Katholiken in dieſer Sache eingenommen hat, indem er erklärte: „Es iſt ſehr wichtig, den Kapitaliſten, welcher dem Induſtriellen Geld leiht, in einen Aſſociirten zu verwandeln, welcher das Riſico des Unternehmens theilt nach Art einer Commanditgeſellſchaft, um ſo die Klaſſe der Kapitaliſten zu mindern, welche weiter nichts ſind als Darleiher von Geld.“ [1]

---

[1] Die Stelle bei Thomas (S. theol. 2, 2, q. 78, a. 2 ad 5) lautet: „Ille, qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum, cui mutuat; unde ille, cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam et tenetur eam restituere integre. Unde non debet amplius exigere ille, qui mutuavit. — Sed ille, qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici *per modum societatis cuiusdam*, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius; ita quod cum periculo ipsius mercator de eo negotiatur vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere tamquam de re sua" (cf. Opusc. 73 de usuris). Ratzinger gibt den Sinn des letzten Theiles dieſer Stelle alſo wieder: „Bei dem Kapitalgeſchäfte überträgt der Kapitaliſt keineswegs das Eigenthumsrecht auf den Geſchäftsgenoſſen, ſondern dieſes bleibt ihm. Der Kaufmann oder Geſchäftsmann, mit dem er ſich verbindet, arbeitet auf Gefahr des Kapitaldarleihers."

13. Zum Schluß noch einige Worte über die *praescriptio*, die Erſitzung [2], d. h. den Erwerb des wirklichen Eigenthums vermöge eines lange Zeit dauernden, gutgläubigen Beſitzes einer fremden Sache. Die praescriptio iſt poſitiv-rechtlicher Natur. Ihre geſetzliche Einführung erſcheint aber im Intereſſe eines dauernden Friedens im geſellſchaftlichen Leben und der Sicherheit des Verkehrs als höchſt zweckmäßig. In

---

[1] Vgl. Kölner Correſpondenz, herausgegeben von Dr. P. Oberdörffer, 9. Jahrg., Heft 1 und 2, S. 30.

[2] Cf. *Schiffini* l. c. p. 187 sqq. — Vier Gründe führt das römiſche Recht für die Erſitzung an:

1. Gaius (l. 1, Dig. de usurp. et usucap.) ſagt: „*Bono publico* usucapio introducta est, ne scilicet quarumdam rerum *diu et fere semper* dominia *incerta* essent.“

2. *Neratius* (l. 5, Dig. Pro suo): „Usucapio rerum . . . propter ea, quae nostra existimantes possideremus, constituta est, *ut aliquis litium finis esset.*“

3. L. 7, Cod. De praescript. 30 vel 40 annorum hebt hervor, daß der gutgläubige Beſitzer von dem *immortalis* timor befreit werden müſſe, das von ihm beſeſſene Gut oder Recht zu verlieren.

4. Paulus endlich ſagt (l. 28, Dig. De verborum significatione): „Vix est, ut non videatur *alienare,* qui patitur usucapi.“

den Fällen, wo nun die praescriptio zur Geltung kommt, iſt es das Geſetz, die öffentliche Autorität, welche das Dominium überträgt. Damit aber der Erwerb des Eigenthums durch Erſitzung geſchehen könne, wird von der Geſetzgebung regelmäßig die Erfüllung gewiſſer Bedingungen gefordert. Die Sache ſelbſt muß der Erſitzung fähig ſein. Ein Ding, welches überhaupt dem Privateigenthum entrückt iſt, kann auch nicht durch praescriptio erworben werden. Auf ſeiten des Erſitzenden wird guter Glaube erfordert. Fehlt dieſer, weiß der Beſitzer des Objectes, daß er dasſelbe zu Unrecht inne hat, ſo wird auch der Zeitablauf nicht im ſtande ſein, aus Unrecht Recht zu machen. Der Beſitz der Sache ſoll endlich ein dem vermeintlichen Eigenthumsrechte entſprechender Beſitz ſein. Er muß ſich daher auf einen ſcheinbar richtigen Erwerbstitel ſtützen, ſo daß der Beſitzer wirklich guten Glaubens die Sache als Eigenthum beſitzen konnte. Sodann muß es ein längere Zeit ohne Unterbrechung fortgeſetzter Beſitz ſein[1].

8. Pflichten und Schranken des Eigenthums.

1. Vermöge des Eigenthums erſcheint der Menſch berechtigt, über ein ſachliches Gut wie über etwas ihm allein Zugehöriges verfügen zu können, dasſelbe mit Ausſchließung aller andern Perſonen zu eigenem Vortheil und in eigenem Namen zu verwenden. Der Eigenthümer iſt darum befugt, über die Subſtanz der Sache durch Verarbeitung, Verbrauch, Zerſtörung, Veräußerung zu disponiren. Er hat das Recht, den Gegenſtand zu benutzen, Früchte aus ihm zu ziehen und als Vorbedingung zu allem dieſem denſelben in ſeinem Beſitze zu bewahren. Er kann endlich die aus der Vollgewalt des

---

[1] Die Bedingungen, wie ſie vom römiſchen Rechte aufgeſtellt wurden, werden gewöhnlich in dem Vers zuſammengefaßt: Res habilis, titulus, fides, possessio, tempus.

Eigenthums fließenden Befugniſſe, Beſitz, Benutzung, Fruchtziehung, durch Vertrag andern Perſonen überlaſſen.

So ſtellt ſich das Eigenthum als die höchſte und vollkommenſte Form dinglicher Herrſchaft des Menſchen dar.

Gleichwohl iſt die Herrſchaft des Eigenthums die „vollkommenſte“ nur in einem relativen Sinne, d. h. die vollkommenſte unter den verſchiedenen Formen, durch welche der Menſch eine Herrſchaft ausüben kann über eine Sache, keineswegs aber eine ſchlechthin abſolute, pflichtenloſe, innerlich unbeſchränkte und äußerlich unbeſchränkbare Herrſchaft.

2. Der Menſch muß zunächſt anerkennen, daß alle Creaturen und darum auch die materiellen Güter immerdar in weſentlicher Abhängigkeit von Gott verbleiben, als Geſchöpfe voll und ganz nur Gott allein gehören können. Gott erſcheint demnach als der einzige wirklich abſolute Eigenthümer aller Dinge, und dieſes Recht Gottes iſt, weil in dem Weſen des Schöpfers und der Geſchöpfe begründet, unveräußerlich. Keine Vertheilung, kein Beſitz, keine Gewohnheit, kein Geſetz darf und kann an dieſem weſentlichen Rechte Gottes und an dieſer weſentlichen Unterordnung der Geſchöpfe etwas ändern[1]. Gott gegenüber iſt und bleibt der Menſch alſo, wie wir ſagten, immer nur ein Lehensträger, ein Verwalter, ein Nutznießer ſeiner Güter[2].

Darum kann der Menſch aber auch nicht mit ſeinen Gütern nach Belieben ſchalten und walten. Sein Nutzungsrecht gewährt ihm bloß die Befugniß, die irdiſchen Güter ſo zu benutzen, wie Gott es will. Der Menſch muß die Ordnung, die Gott in der Benutzungsweiſe feſtgeſetzt, anerkennen. Er hat niemals das Recht, den Gebrauch der irdiſchen Güter dem Zwecke zu entziehen, wozu Gott ſie beſtimmt hat. Dieſer erſte Zweck aller irdiſchen Güter iſt aber ebenſo in der Natur ſelbſt wie in dem Worte ausgedrückt, das Gott nach der Erſchaffung zu den Menſchen geſprochen hat: „Siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut, das ſich beſamet auf Erden, und alle Bäume, die in ſich ſelbſt Samen haben nach ihrer Art, daß ſie euch zur Speiſe ſeien.“[1] Das iſt alſo der Zweck der irdiſchen Güter: ſie ſollen der Erhaltung des Lebens aller dienen, welche zur menſchlichen Gattung, zum Menſchengeſchlechte gehören[2].

---

[1] Cf. *S. Thom.*, S. th. 2, 2, q. 66, 1; 1, 2, 106, 3 c. — *Lessius*, De perfectionibus moribusque divinis. Edit. *Roh* (Freiburg 1861). lib. X, c. 3. — Wilh. Emm. v. Ketteler, Die großen Fragen der Gegenwart (Mainz 1849) S. 6.

[2] Vgl. Alfred Winterſtein, Die chriſtliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apoſtoliſchen Schriften (Mainz 1898) S. 15 ff. 21 f. 30 ff. 45.

3. Hieraus ergeben ſich nun ſofort eine Reihe ſittlicher und rechtlicher Pflichten in Bezug auf Erwerb der materiellen Güter.

Es darf vor allem die Habſucht nicht den Maßſtab für die Ausdehnung des Beſitzes abgeben. Mit wuchtigen Schlägen geißelt der hl. Ambroſius dieſes räuberiſche Laſter: „Wie weit wird euch eure unerſättliche Habſucht noch führen? Wollt ihr denn allein das Recht haben, auf Erden zu ſein? Es ſcheint, daß der Arme euch ein Unrecht zufügt, weil er noch einen kleinen Beſitz hat, nach dem eure Habſucht gelüſtet. Ihr ſcheint zu glauben, daß dasjenige, was euch noch nicht gehört, euch mit Unrecht entriſſen worden ſei. Um keinen Nachbarbeſitz mehr ſehen zu müſſen, möchtet ihr euer Eigenthum ausdehnen bis ans Ende der Erde! . . . Die Erde wurde Reichen und Armen gemeinſam gegeben. Warum wollt ihr ſie für euch allein in Anſpruch nehmen?“ [1]

---

[1] Vgl. 1 Moſ. 1, 29. v. Ketteler a. a. O. S. 6. 7.

[2] Vgl. Guſtav Ruhland, Die Wirtſchaftspolitik des Vaterunſer (Berlin 1895) S. 4 f. — Franz Walter, Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas u. ſ. w. (Freiburg 1895) S. 62 ff.

Wenn ſchon die unerſättliche Habgier an ſich genommen ein verabſcheuungswürdiges Laſter iſt, ſo wird die von Gott geſetzte Ordnung doppelt verletzt durch jene widerrechtlichen Mittel, deren der Habſüchtige ſich nicht ſelten bedient, um ſeinen Reichthum zu vermehren: Unterdrückung der Waiſen und Wittwen, Ausbeutung der Armen und Schwachen, Betrug, Wucher u. dgl. „Da die Güter dieſer Erde allen zugetheilt ſind,“ ruft der hl. Ambroſius den Wucherern ſeiner Zeit zu, „warum entzieht ihr ſie der allgemeinen Nutznießung? Gott gibt uns den Ueberfluß; warum bringt ihr uns die Noth? O wie ſtrafbar ſeid ihr, die ihr keinen größern Ehrgeiz kennt, als uns von allem entblößt zu ſehen; oder die ihr in eurem Unmuthe ob der reichlichen Anfüllung der Speicher euch wenigſtens damit tröſtet, daß ihr im voraus die kommenden Mißjahre ausrechnet! Und ihr nennt das Gewandtheit, Vorſicht, kaufmänniſches Genie? Das iſt Spitzbüberei, das iſt Perfidie, das iſt Herzloſigkeit, müßt ihr ſagen. Nein, ihr ſeht die Uebel nicht voraus, um ſie zu heilen, ihr ſpeculirt auf unſern Hunger, um ihn auszubeuten. Nun, wie ſoll man das heißen? Iſt das Handel oder Diebſtahl? Ihr gleicht dem Räuber, der den günſtigen Moment erlauert, um den Vorübergehenden in ein Gebüſch zu werfen und zu erwürgen! O Fluch euch Wucherern! Ihr nehmet himmelſchreiende Zinſen von unſerem Unglück und ſchafft ſelbſt die Kriſe, aus der ihr Gewinn ziehet; euer Profit iſt unſer aller Ruin.“ [2]

---

[1] Cf. *S. Ambrosius*, De Nabuthe c. 1 et 3. — Vgl. die vorzüglichen Ausführungen von Dr. Georg Ratzinger, Die Volkswirtſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen (zweite, vollſtändig umgearbeitete Auflage, Freiburg 1895) S. 43 ff.

[2] Baunard, Geſchichte des hl. Ambroſius (Freiburg 1873) S. 136.

4. Wie der Erwerb des Eigenthums, ſo iſt auch der Gebrauch desſelben nicht in die Willkür des Eigenthümers geſtellt.

Vor allem gewährt das Eigenthum keineswegs die Befugniß zu unſinniger Verſchwendung. Den innerhalb der Grenzen des Standes ſich haltenden Luxus, welcher nichts anderes iſt als eine der Vernunft und Sitte entſprechende reichlichere Verwendung der zur Verfügung ſtehenden Güter, wird niemand mit Recht bekämpfen können. Allein jener ſinnloſe Luxus, durch welchen die Güter zwecklos zerſtört werden, beruft ſich vergebens auf das Eigenthum zu ſeiner Rechtfertigung. Iſt ja doch das Eigenthum gerade als ein für die Menſchheit nothwendiges Mittel zur Erreichung einer wirkſamern Production, einer geordnetern Verwendung der Güter, einer beſſern Verſorgung des Einzelnen, der Familie, des ganzen Menſchengeſchlechtes gerechtfertigt, keineswegs aber als ein Mittel zur zweckloſen, vernunft- und ſittenwidrigen Vernichtung der Güter. Ein derartiger Luxus widerſpricht der Beſtimmung der Güter, abgeſehen von den zahlreichen Laſtern, die ſich mit ihm zu verbinden pflegen.

Der Eigenthümer iſt ſittlich verpflichtet, von ſeinem Ueberfluſſe den Nothleidenden mitzutheilen. Dieſer Pflicht der Wohlthätigkeit darf er ſich nicht entziehen[1]. Gerade das ſchärft Leo XIII. in der Encyklika Rerum novarum[2] mit ganz beſonderem Nachdruck den Wohlhabenden ein, indem er ſie zugleich ermahnt, daß ſie ihres Reichthums wegen ſich nicht über die Armen erheben mögen, wie auch die Beſitzloſen ihrer Armut wegen nicht kleinmüthig werden dürfen:

---

[1] Ueber die beſondern Aufgaben der chriſtlichen Charitas in der Jetztzeit vgl. den Vortrag von Prof. Dr. Franz M. Schindler in Sociale Vorträge, gehalten bei dem Wiener ſocialen Vortragscurſe 1894. Auf Veranlaſſung der Leo-Geſellſchaft geſammelt und herausgegeben von Prof. Dr. F. M. Schindler (Wien 1865) S. 119 ff.

[2] Officielle Ausgabe (Herderſche) S. 32 (33) ff.

„Es ergeht alſo die Mahnung der Kirche an die mit Glücksgütern Geſegneten, daß Reichthum nicht von Mühſal frei mache und daß er für das ewige Leben nichts nütze, ja demſelben eher ſchädlich ſei. Die auffälligen Drohungen Jeſu Chriſti an die Reichen müßten dieſe mit Furcht erfüllen; denn dem ewigen Richter wird einſt ſtrenge Rechenſchaft über den Gebrauch der Güter dieſes Lebens abgelegt werden müſſen. Eine wichtige und tiefgreifende Lehre verkündet die Kirche ſodann über den Gebrauch des Reichthums, eine Lehre, welche von der heidniſchen Weltweisheit nur dunkel geahnt wurde, die aber von der Kirche in voller Klarheit hingeſtellt, und was mehr iſt, in lebendige, praktiſche Uebung verſetzt wird. Sie betrifft die Pflicht der Wohlthätigkeit, das Almoſen. Dieſe Lehre hat die Unterſcheidung zwiſchen gerechtem Beſitze und gerechtem Gebrauch des Beſitzes zur Vorausſetzung. Der Sonderbeſitz gründet ſich, wie wir geſehen haben, auf die natürliche Ordnung. Den Beſitz zu gebrauchen, natürlich innerhalb der Schranken des Rechtes, das iſt dem Individuum nicht bloß erlaubt, ſondern es iſt auch im geſellſchaftlichen Daſein des Menſchen eine Nothwendigkeit. ‚Es iſt erlaubt,‘ ſo drückt der hl. Thomas es aus, ‚daß der Menſch Eigenthum beſitze, und es iſt zugleich nothwendig für das menſchliche Leben.‘ [1] Fragt man nun, wie der Gebrauch des Beſitzes beſchaffen ſein müſſe, ſo antwortet die Kirche mit dem nämlichen heiligen Lehrer: ‚Der Menſch muß die äußern Dinge nicht wie ein Eigenthum, ſondern wie gemeinſames Gut betrachten und behandeln, inſofern nämlich, als er ſich zur Mittheilung derſelben an Nothleidende leicht verſtehen ſoll.‘ Darum ſpricht der Apoſtel: ‚Befiehl den Reichen dieſer Welt ..., daß ſie gerne geben und mittheilen.‘ [2] Gewißlich iſt niemand verpflichtet, dem eigenen nothwendigen Unterhalte oder demjenigen der Familie Abbruch zu thun, um dem Nächſten beizuſpringen. Es beſteht nicht einmal die Verbindlichkeit, des Almoſens wegen auf ſtandesgemäße und geziemende Ausgaben zu verzichten. ‚Denn niemand iſt‘, um wieder mit St. Thomas zu ſprechen, ‚verpflichtet, auf unangemeſſene Weiſe zu leben.‘ [3] Iſt der Beſitz jedoch größer, als es für den Unterhalt und ein ſtandesmäßiges Auftreten nöthig iſt, dann tritt die Pflicht ein, vom Ueberfluſſe den nothleidenden Mitbrüdern Almoſen zu ſpenden. ‚Was ihr an Ueberfluß habet, das gebet den Armen‘, heißt es im Evangelium [4]. Dieſe

---

[1] 2, 2, q. 66, a. 2.
[2] 2, 2, q. 65, a. 2.
[3] 2, 2, q. 32, a. 6.
[4] Luc. 11, 41.

Pflicht iſt jedoch nicht eine Pflicht der Gerechtigkeit, den Fall der äußerſten Noth ausgenommen, ſondern der chriſtlichen Liebe[1], und darum kann ſie auch nicht auf gerichtlichem Wege er-

---

[5] Der hl. Thomas (2, 2, q. 66, a. 7 [c. a.]) ſagt: Ea quae sunt iuris humani, non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem *naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati:* et ideo *per rerum divisionem et appropriationem* ex iure humano procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res, quas aliqui *superabundanter* habent, ex naturali iure *debentur* pauperum sustentationi. Der Ausdruck *naturali iure debentur* bezeichnet zunächſt nur eine ſittliche Pflicht, nicht gerade die Pflicht der *iustitia stricta*, der Gerechtigkeit, deren Nichtbeachtung Reſtitutionspflichten nach ſich zieht. Der Eigenthümer ſoll von ſeinem Ueberfluß geben. Er, der Eigenthümer, hat aber die Initiative bei der Vertheilung zu ergreifen. Die Vertheilung der Früchte bleibt ferner eine dispensatio *propriarum* rerum, von Sachen, die alſo ebenſo dem Eigenthümer der Subſtanz gehören wie dieſe ſelbſt. Auch die Art der Vertheilung iſt dem Ermeſſen des Eigenthümers überlaſſen: „Weil es viele gibt, die Noth leiden, und man aus derſelben Sache nicht allen zu Hilfe kommen kann, ſo bleibt die Vertheilung der ihm zugehörigen Sachen dem Ermeſſen eines jeden überlaſſen, daß er vermittelſt jener dem Nothleidenden helfe“ (S. Thom. l. c.). — Nur einen Fall gibt es, wo der Arme ſelbſt die Initiative ergreifen darf. Es iſt dies der Fall der äußerſten Noth, wenn Tod und Todesgefahr droht und gar kein anderes Mittel vorliegt — dann ſei es geſtattet, ſagt der hl. Thomas, das Gut des Nächſten auch ohne deſſen Erlaubniß zu gebrauchen, ſoweit dies nothwendig, um der geſchilderten äußerſten Nothlage zu entgehen. Der hl. Thomas meint, daß man in einem ſolchen Falle nicht von Raub oder Diebſtahl ſprechen könne. Er erkennt nämlich das Princip an, daß „in der äußerſten Noth alles gemein ſei“, — offenbar nicht in dem Sinne einer poſitiven Gütergemeinſchaft, ſondern nur inſofern, als das Eigenthumsrecht des einen nicht ſtärker ſei als das Recht des andern auf Erhaltung ſeines Lebens. Wie der eine das Gut gebrauchen kann als Eigenthümer, ſo kann der andere es ſich aneignen als Menſch, weil es für ihn das einzige Mittel iſt, ſein Leben zu erhalten. Das erworbene

zwungen werden. Sie erhält indes eine Bekräftigung, mächtiger als die durch irdiſche Geſetzgeber und Richter, von ſeiten des ewigen Richters der Welt, der durch vielfache Ausſprüche die Mildthätigkeit empfiehlt: ‚Es iſt ſeliger geben als nehmen‘[1], und der verkündet, am jüngſten Tage Gericht halten zu wollen über Spendung und Verweigerung des Almoſens an ſeine Armen, ſo, als wäre es ihm ſelbſt geſpendet oder verweigert worden: ‚Was ihr einem der geringſten meiner Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan‘[2]. — Das Geſagte läßt ſich alſo kurz ſo zuſammenfaſſen: Wer irgend mit Gütern von Gott dem Herrn reichlicher bedacht wurde, ſeien es leibliche und äußere, ſeien es geiſtige Güter, der hat den Ueberfluß zu dem Zwecke erhalten, daß er ihn zwar zu ſeinem eigenen wahren Beſten, aber auch zum Beſten der Mitmenſchen, wie ein Ausſpender der Gaben der Vorſehung benutze. ‚Wem alſo Einſicht verliehen iſt,‘ ſagt der hl. Gregor der Große, ‚der verwende ſie zu nutzbringender Unterweiſung; wer Reichthum erhalten hat, ſehe zu, daß er mit der Wohlthätigkeit nicht ſäume; wer in praktiſchen Dingen Erfahrung und Uebung beſitzt, verwende ſein Können zum Beſten der Mitmenſchen.‘[3]

Die Beſitzloſen aber belehrt die Kirche, daß Armut in den Augen der ewigen Wahrheit nicht die geringſte Schande iſt, und daß Händearbeit zum Erwerb des Unterhaltes durchaus keine Unehre bereitet. Chriſtus der Herr hat dies durch That und Beiſpiel bekräftigt, er, der da um unſertwillen ‚arm geworden, da er reich war‘[4], und der obwohl Sohn Gottes und Gott ſelbſt, dennoch für den Sohn des Zimmermanns gehalten werden, ja einen großen Theil ſeines Lebens mit körperlicher Arbeit zubringen wollte. ‚Iſt dies nicht der Zimmermann, der Sohn Mariä?‘[5] Wer dies göttlich hohe Beiſpiel ernſt betrachtet, der wird leichter verſtehen, daß die wahre Würde und Größe des Menſchen in ſittlichen Eigenſchaften, das heißt in der Tugend beruht; daß die Tugend aber ein Gut ſei, welches allen gleich zugänglich iſt, dem Niederſten wie dem Höchſten, dem Reichen wie dem Armen, und daß durchaus nichts anderes als Tugend und Verdienſt des Himmels theilhaftig machen. Ja, gegen die Hilfloſen

---

Recht des Eigenthums muß hier dem angebornen Rechte der Selbſterhaltung weichen.

[1] Apg. 20, 35.

[2] Matth. 25, 40.

[3] In Evang. Hom. IX, n. 7.

[4] 2 Kor. 8, 9.

[5] Marc. 6, 3.

und Unglücklichen dieſer Welt tritt Gottes Liebe gewiſſermaßen noch mehr an den Tag: Jeſus Chriſtus preiſt die Armen ſelig; er ladet alle, die mit Mühe und Kummer beladen, liebevoll zu ſich, um ſie zu tröſten; die Zurückgeſetzten und Verfolgten umfaßt er mit ganz beſonderem Wohlwollen. Dieſe Wahrheiten müſſen doch in den Begüterten und Hochſtehenden jeden Uebermuth niederhalten und in den Armen den Kleinmuth aufrichten; ſie müſſen den Reichen Entgegenkommen gegen die Armen einflößen und die Armen ſelbſt zur Beſcheidenheit ſtimmen. So wird die ſociale Kluft zwiſchen den beiden Klaſſen unſchwer verringert und hüben und drüben freundliche, verſöhnliche Geſinnung geweckt werden.

Aber wenn die Moral des Chriſtenthums ganz zur Geltung kommt, wird man auch nicht bei verſöhnlicher Stimmung ſtehen bleiben; es wird wahre brüderliche Liebe beide Theile verbinden. Sie werden dann in dem Bewußtſein leben, daß ein gemeinſamer Vater im Himmel alle Menſchen geſchaffen und alle für das gleiche Ziel beſtimmt hat, für den ewigen Lohn der Guten, welcher Gott ſelbſt iſt, der da allein die Menſchen und die Engel mit vollkommener Seligkeit beglücken kann. Sie erfaſſen dann, was es heißt, Jeſus Chriſtus hat alle gleicherweiſe durch ſein Leiden erlöſt, alle zur nämlichen Würde von Kindern Gottes erhoben; ein wahrhaftes geiſtiges Bruderband beſteht zwiſchen ihnen und mit Chriſtus dem Herrn, ‚dem Erſtgebornen unter vielen Brüdern'; und was es ferner heißt, die Güter der Natur und die Geſchenke der Gnade insgeſamt gehören gemeinſchaftlich der großen Menſchenfamilie an, und nur wer ſich ſelbſt unwürdig macht, wird vom Erbe des himmliſchen Glückes ausgeſchloſſen. ‚Wenn aber Söhne, dann auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Chriſti.'[1]

5. Der Eigenthümer iſt ein Glied der ſtaatlichen Geſellſchaft, und das Eigenthum, wie die Beweiſe für ſeine Berechtigung darthun, inſofern eine ſociale Inſtitution, als es nicht bloß dem Wohle des Einzelnen und der Familie dienen ſoll, ſondern auch dem Wohle des Ganzen ſich anpaſſen muß.

Es verhält ſich aber mit dem Eigenthume wie mit vielem andern auch. Die Inſtitution ſelbſt an ſich genommen iſt gut. Allein der Mißbrauch, den menſchliche Schwachheit oder Verkehrtheit damit zu machen beliebt, verdirbt alles, verwandelt den Segen in Fluch. Das berechtigte Erwerbsintereſſe wird zur Habſucht, die in der Natur der Sache begründete Ausſchließlichkeit des Eigenthums wird allzuleicht zu grauſam herzloſer Selbſtſucht. Bei jedem Morde ohne Ausnahme ſind menſchliche Hände betheiligt; ſie miſchen das Gift, ſie führen den Dolch, ſie drücken den Revolver los; es iſt kein Mord denkbar, ohne daß eine menſchliche Hand dabei thätig war. Kann man deshalb ſagen: die Hände ſind die Quelle aller Morde? Nein, nicht die Hand iſt die Quelle des Mordes, ſondern die gefallene Natur des Menſchen, ſeine Abkehr von Gott, die ihn den Gedanken faſſen läßt, einen Mitmenſchen zu ermorden und zu dieſer That ſeine Hand zu verwenden. Die Hand iſt eine Gabe Gottes; aber der Menſch kann ſie zum Morde mißbrauchen. Ebenſo iſt das Privateigenthum eine von Gott gewollte Einrichtung, aber der Menſch kann ſie mißbrauchen.

---

[1] Röm. 8, 17.

Gerade dieſe Möglichkeit des Mißbrauchs legt nun dem Staate die Pflicht auf, für eine den Rechten aller entſprechende Eigenthumsordnung Sorge zu tragen.

Doch was verſteht man unter „Eigenthumsordnung“ und unter einer „guten, geſunden“ Eigenthumsordnung?

Im weitern Sinne bezeichnet der Ausdruck „Eigenthumsordnung“ zuweilen die Eigenthumsverhältniſſe innerhalb einer ſtaatlichen Geſellſchaft ſchlechthin, mögen ſie gute, mögen ſie ſchlimme ſein. Beſtimmenden Einfluß auf die verſchiedene Ausgeſtaltung der Eigenthumsverhältniſſe beſitzen einmal die wechſelnden Zuſtände und Stufen des Geſellſchafts- und Wirtſchaftslebens eines Volkes, ſodann die herrſchenden ſittlichen und rechtlichen Anſchauungen, endlich die von jenen beiden Momenten beeinflußte poſitive, ſtaatliche Geſetzgebung.

Im engern Sinne bedeutet „Eigenthumsordnung“ den Inbegriff der jeweiligen poſitiv-rechtlichen

Beſtimmungen über den Erwerb, die Ausübung und den Verluſt des Eigenthums innerhalb einer ſtaatlichen Geſellſchaft.

Im engſten Sinne endlich verſteht man unter „Eigenthumsordnung“ diejenige geſetzliche Form und Geſtaltung der Eigenthumsverhältniſſe innerhalb einer ſtaatlichen Geſellſchaft, durch welche thatſächlich die Rechte und Pflichten der einzelnen Eigenthümer mit den Rechten und Pflichten aller in gehörigen Einklang geſetzt werden. Iſt ja doch „Ordnung“ begrifflich nichts anderes als das richtige Verhältniß zwiſchen Theil und Ganzem, Mittel und Zweck[1].

Faſſen wir den Begriff der Eigenthumsordnung im weiteſten oder auch im engern Sinne, ſo können wir eine gute und eine ſchlechte, eine gerechte und eine ungerechte unterſcheiden.

„Gut“ und zugleich „gerecht“ iſt eine Eigenthumsordnung, die ſich als zweckmäßige, den hiſtoriſchen Bedingungen entſprechende Anwendung der naturrechtlichen Grundſätze über Eigenthum und Geſellſchaftsleben darſtellt.

Nimmt ſie nicht die gebührende Rückſicht auf die thatſächlich gegebenen Verhältniſſe, die hiſtoriſche Entwicklungsſtufe des ſocialen und ökonomiſchen Lebens, tritt ſie in Widerſpruch zum göttlichen Sittengeſetze, dem natürlichen Individual- und Socialrechte, ſo hat ſie keinen Anſpruch darauf, als zweckmäßige, gute, gerechte Eigenthumsordnung anerkannt zu werden. Man nennt ſie wohl noch „Eigenthumsordnung“, in ähnlichem Sinne, wie man von der „Geſundheit“ eines Kranken redet. In Wahrheit iſt ſie „Eigenthumsunordnung“ und als ſolche die Quelle unſäglichen Elendes.

„Schlecht“ iſt namentlich eine Eigenthumsordnung, die es nicht — ſoweit thunlich — zu verhindern verſteht, daß des

---

[1] Vgl. Frhr. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 41 ff.

Menſchen natürliches Recht, Eigenthum zu erwerben, für einen Theil der Geſellſchaftsglieder entweder gänzlich illuſoriſch gemacht oder doch durch menſchliche Schuld verkümmert wird, — ungerecht eine Eigenthumsordnung, die den privaten Vortheil einzelner auf Koſten der Geſamtheit, des allgemeinen Volkswohlſtandes, ſogar noch poſitiv befördert, — verwerflich aber auch eine Eigenthumsordnung, welche den ehrlich erworbenen Beſitz nicht in gebührender Weiſe zu ſchützen im ſtande iſt.

6. Die rechtliche Zuläſſigkeit geſetzlicher Eigenthumsſchranken im allgemeinen kann daher nicht bezweifelt werden. Ihre Feſtſetzung überſchreitet weder die der Staatsgewalt zuſtehenden Befugniſſe, noch widerſpricht ſie dem Weſen und der Beſtimmung des Eigenthumsrechtes.

Um die Zuläſſigkeit geſetzlicher Beſtimmungen über den Erwerb und den Gebrauch des Eigenthums darzuthun, iſt es nicht erforderlich, auf ein unbewieſenes und unbeweisbares „Obereigenthum“ (dominium altum) des Staates an den Eigenthumsobjecten zurückzugreifen[1]. Es genügt hierfür die Jurisdictionsgewalt, welche der ſtaatlichen Autorität gegenüber den Staatsbürgern zuſteht. Wenn nämlich auch das Recht, Eigenthum zu erwerben, dem Menſchen von der Natur verliehen iſt, ſo führt ſich doch der actuelle Erwerb auf die freie Ausübung der menſchlichen Thätigkeit zurück. Dieſelbe kann, wie alles, was von der Freiheit ausgeht, höchſt mannigfaltig, gut und ſchlecht, gerecht oder ungerecht, ſich geſtalten. Ein Gleiches gilt von der Art und Weiſe des Gebrauches der im Eigenthum befindlichen Dinge. Nun aber iſt es nothwendig, daß dieſe freie Thätigkeit, die von den Staatsbürgern ausgeht, in Einklang gebracht werde mit der Gerechtigkeit und mit dem Gemeinwohl der ganzen Geſellſchaft. Darum auch iſt der Eigenthümer als Staatsbürger in vielfacher Beziehung dem Willen des Geſetzgebers unterworfen, allerdings ſtets nur innerhalb jener Grenzen, die durch den Staatszweck gegeben

---

[1] Dieſes „Obereigenthum“ des Staates oder der Geſellſchaft beſteht keineswegs zu Recht, iſt eine bloße Fiction und dazu eine recht gefährliche Fiction. Wir unſererſeits erblicken keineswegs in jedem Beſitz eine „Staatspfründe“ oder „Staatsactie“, wie Juſtus Möſer ſich ausdrückt, oder wie andere ſagen, eine „Geſellſchaftspfründe“, eine „Geſellſchaftsactie“. Das Eigenthum iſt Gottes Lehen, aber durchaus kein Geſellſchaftslehen, der Eigenthümer kein Lehensträger des Staates oder der „Geſellſchaft“. Die Einweiſung des Menſchengeſchlechtes in den Beſitz dieſer Erde überträgt nicht dieſem Geſchlechte, noch weniger dem „Staate“ oder der „Geſellſchaft“ ein thatſächliches poſitives Gemeineigenthum, ſondern bedeutet, wie wir früher bereits ausführten, nur eine Ueberweiſung der Erde an die Menſchheit im generiſchen Sinne (nicht im collectiven Sinne) zu negativer Gemeinſchaft. Jeder, welcher der menſchlichen Natur theilhaftig iſt, ſoll das Recht beſitzen und bewahren, aus der Güterwelt Eigenthum zu erwerben.

Und dafür, daß dieſes Recht nicht illuſoriſch werde, hat die Staatsgewalt nach Kräften zu ſorgen, genau ſo, wie ſie verpflichtet iſt, das rechtmäßig erworbene Eigenthum zu ſchützen. Denn ohne Zweifel ſtehen derjenige, welcher durch den Gebrauch ſeiner Kräfte danach ſtrebt, einen Theil der irdiſchen Güter in ſeine Gewalt zu bringen, und jener, welcher bereits einen Theil in ſeiner Gewalt hat, der Geſamtheit gegenüber auf derſelben Stufe, inſofern beide gleichen Anſpruch auf den wirkſamen Schutz ihrer ſei es angebornen, ſei es erworbenen Rechte haben. — Eine wiſſenſchaftlich unhaltbare Begründung der Eigenthumsſchranken iſt es, wenn Treitſchke ſagt (Der Socialismus und ſeine Gönner. Preuß. Jahrb. 1882): „Das Eigenthum tritt in Kraft nur durch die Anerkennung von ſeiten des Staates; und da der Staat durch dieſe Anerkennung Macht verleiht, ſo legt er den Eigenthümern auch Pflichten auf, ſetzt ihrem Willen Grenzen, welche nach den Lebensbedürfniſſen der Geſamtheit ſich beſtändig verändern. Kein Volk hat jemals das Eigenthum als ein ſo unumſchränktes Recht angeſehen, wie es in den Theorien des Privatrechts losgetrennt vom Staatsrecht erſcheint.“

ſind[1]. Das lehrt auch der hl. Thomas von Aquin. Er fordert, daß die im Privateigenthum ſtehenden Güter „durch richtige Geſetze und Gewohnheiten“ dem gemeinſamen Wohle aller dienſtbar gemacht werden ſollen. So erſt verwirklicht ſich nach ſeiner Auffaſſung der von ihm verfochtene Grundſatz vollkommen, daß die Güter der Fürſorge und Verwaltung nach dem Einzelnen gehören, dem Gebrauche nach aber allen dienen ſollen[2].

Findet dieſer Grundſatz die gebührende Beachtung, dann wird die geſetzliche Behandlungsweiſe des unbeweglichen Eigenthums nicht genau dieſelbe ſein dürfen, wie die Behandlung des beweglichen Eigenthums. „Das Gegentheil“, ſagt Lehmkuhl[3], „hieße den Unterſchied verkennen, der im unbeweglichen und beweglichen Eigenthum ſelber liegt und in ſeiner Bedeutung für das ganze geſellſchaftliche Leben. Die Rechtsbehandlung einer Sache muß dem Weſen und der Bedeutung der Sache entſprechen.“ Stärker noch drückt Taparelli[4] denſelben Gedanken aus. Der Boden hat eben eine große volkswirtſchaftliche und politiſche Bedeutung für die ganze Nation; er iſt die unentbehrliche Unterlage zur Seßhaftmachung, zu Cultur und höherer Geſittung. Wenn auch getheilt, bleibt der Boden dennoch der gemeinſame Nährboden der Nation[5]. Volkswohlſtand, die Kraft des

---

[1] Cf. *Schiffini*, Disputationes philosophiae moralis II, 181 sq.

[2] *S. Thom.*, Comment. in Aristot. Polit. lib. II, lect. IV: „Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias, quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes. . . . Quomodo autem *usus* rerum propriarum possit fieri *communis*, hoc pertinet ad *providentiam boni legislatoris*.“ Viele andere Stellen aus Thomas in Schaub, Eigenthumslehre S. 397 ff.

[3] Stimmen aus Maria-Laach XLVIII, 285.

[4] A. a. O. I, 484.

[5] Mit Rückſicht auf das Deutſche Recht ſagt Gerber (Zur Lehre vom deutſchen Familienfideikommiß. Jahrb. von Jhering I, 60):

Staates, ſeine wirtſchaftliche und politiſche Unabhängigkeit ſind weſentlich bedingt durch geſunde agrariſche Verhältniſſe.

7. Der Staat wird freilich bei der Ausgeſtaltung der Eigenthumsordnung und insbeſondere bei Feſtſtellung der Eigenthumsſchranken die bürgerliche Freiheit, ſoweit nur

---

„Das Grundeigenthum in Deutſchland hat niemals als ein Recht von ſchrankenloſer Freiheit gegolten; es iſt von jeher durch einen Zuſatz ſittlicher oder politiſcher Pflichten gebunden geweſen; es hatte nicht bloß den Charakter eines ausſchließlichen Rechtes, ſondern noch mehr den eines Amtes. Es iſt das eine der wirkſamſten Grundideen des Deutſchen Rechts, die ſich durch den ganzen Verlauf ſeiner Entwicklung rechtfertigen läßt und bei der Conſtruction des heutigen Rechts nicht überſehen werden darf.“ Nur muß dieſer Begriff des Amtscharakters nicht im ſtaatsſocialiſtiſchen Sinne übertrieben werden, als ob der Grundeigenthümer als ſolcher wirklich ein vom Staate abgeleitetes Amt ausübe. Doch kann der Staat allerdings nicht gleichgiltig ſein gegenüber der Vertheilung von Grund und Boden und hinſichtlich der Art und Weiſe ſeiner Bewirtſchaftung. Es kommt unter volkswirtſchaftlichem und politiſchem Geſichtspunkte viel darauf an, daß bei der Beſitzvertheilung ein möglichſt großer Beſtandtheil des Volkes zum Grundeigenthum berufen bleibe. Gerade von der Grundvertheilung aber hängt in nicht geringem Maße die Art der Bewirtſchaftung ab. In Ländern mit vorherrſchendem Großgrundbeſitz beſteht die Gefahr einer wenig intenſiven Wirtſchaft, der Verdrängung des Körnerbaues durch Weidewirtſchaft, der Verwandlung fruchtbaren Ackerbodens in Jagdgründe und Parks ꝛc. Für die im Geſamtintereſſe vortheilhafteſte Ausnutzung der Bodenkräfte iſt dort am beſten geſorgt, wo es einen ſtarken, ſelbſtwirtſchaftenden Bauernſtand gibt, wo der große, mittlere und kleine Beſitz in rechter Miſchung ſich findet, ohne übermäßiges Vorwiegen des Großgrundbeſitzes, aber auch ohne eine allzu weitgehende Zerſplitterung. Man wird es daher durchaus billigen müſſen, wenn die ſtaatliche Wirtſchaftspolitik — ohne Rechtsverletzung — einen ſolchen Zuſtand als Ziel ins Auge faßt, ſeine Verwirklichung oder Erhaltung wirkſam erſtrebt. Die erſchöpfende Würdigung der hierhin gehörigen Fragen muß der Behandlung der Agrarfrage vorbehalten werden.

irgendwie möglich, zu ſchonen und ſich vor jeder Verletzung der natürlichen oder erworbenen Rechte zu hüten haben. Ein Eingriff, durch welchen wohlerworbenes Eigenthum dem rechtmäßigen Beſitzer ſchlechthin geraubt oder eine mit dem Eigenthum naturgemäß verbundene Befugniß gänzlich beſeitigt würde, ſteht dem Staate nicht zu.

Das allgemeine Princip, nach welchem die Thätigkeit des Staates auf dieſem Gebiete ſich regelt, hat Taparelli[1] in klarer, bündiger Weiſe entwickelt. Indem wir vorausſetzen, daß der Eigenthümer ſeine Macht nicht mißbrauchen darf, um die privaten Rechte der einzelnen Mitbürger zu ſchädigen, erübrigt die Frage, welche Opfer er zu bringen hat im Intereſſe der Erhaltung und des Schutzes der öffentlichen, allen gemeinſamen Wohlfahrt. Hierfür nun formulirt Taparelli folgendes Geſetz, welches ohne ungerechte Verletzung der Dispoſitionsfreiheit des einzelnen Eigenthümers das Maß ſeiner Verpflichtung dem Ganzen gegenüber bemißt: das Maß der pflichtmäßigen Opfer des Einzelnen zur Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt beſtimmt ſich nach dem Geſetze der Colliſion der Rechte.

Der Bürger darf ohne Zweifel alle ſeine Kräfte zur Beförderung ſeines wahren, d. h. geordneten Wohles anwenden, ſofern und ſolange er dabei nicht in Colliſion mit den Rechten anderer kommt. Im Falle der Colliſion muß das niedere Recht dem höhern weichen. Denn da beide nicht zugleich zur Geltung kommen können, ſo fordert die Vernunft offenbar die Bevorzugung des höhern Rechtes, und es wäre gegen die geſunde Ordnung, wenn das niedere Recht auf Koſten des höhern triumphirte. Höher aber iſt 1. das Recht, das einer höhern und allgemeinern Ordnung angehört.

---

[1] A. a. O. I, 367.

So iſt das Recht der Geſamtheit dem Rechte des einzelnen Individuums vorzuziehen. Höher iſt 2. das Recht, welches ein größeres, höheres Gut betrifft. Höher iſt 3. das Recht, welches ceteris paribus unzweifelhaftere Rechtstitel nachweiſen kann.

„Man ſieht nun leicht ein, wieviel es der Geſellſchaft nütze, wenn das Princip der Rechtscolliſion bei der Beſtimmung des öffentlichen Wohles genau angewendet wird; denn was iſt ohne ein ſolches Princip das öffentliche Wohl? Das, was jedem gefällt. Will man ſich beluſtigen, ſo beſteht das öffentliche Wohl in öffentlichen Vergnügungen; will man ſich bereichern, wird es der Verkehr und Handel ſein; will man erobern, der Krieg; will man ruhen, der Friede u. ſ. w., und im Namen des öffentlichen Wohles ſieht man in Frankreich den Terrorismus Schafotte errichten, unſchuldiges Blut vergießen, wie man in Jeruſalem durch die Politik des Kaiphas den Unſchuldigen ans Kreuz genagelt hat — zum Beſten des Volkes.“ [1] Alſo nicht Velleitäten der jeweiligen Machthaber, nicht die wechſelnden Launen einer herrſchenden Majorität bilden Fundament und Maßſtab der geſetzlichen Eigenthumsſchranken. Ihre Berechtigung gründet ſich auf ein klares naturrechtliches Princip, und ſie findet ihre Grenzen dort, wo das allgemeine natürliche Vernunftrecht in objectiver, unzweifelhafter Weiſe die private Dispoſitionsfreiheit zur Geltung kommen läßt. Mit andern Worten: da, aber auch nur da, wo die freie Dispoſition mit wirklichen, unzweifelhaften Rechten der Geſamtheit in eine ſonſt unlösbare Colliſion gerathen würde, muß das Recht der privaten Freiheit dem höhern Rechte der Geſamtheit weichen. Das weſentlichſte Recht der Geſamtheit, der ſtaatlichen Geſellſchaft, aber iſt das Recht, das ſie auf Verwirklichung ihres natürlichen Zweckes hat, d. h. das Recht, der Geſamtheit ihrer Glieder — ſoweit thunlich — durch ſociale Einrichtungen die Möglichkeit zu gewähren, zu erhalten und zu vervollkommnen, ſelbſtthätig die eigene Privatwohlfahrt zu begründen und zu bewahren. Wo die Erreichung dieſes natürlichen Zweckes der ſtaatlichen Geſellſchaft in Frage kommt, da muß alſo die Dispoſitionsfreiheit des einzelnen Bürgers ſich Schranken gefallen laſſen.

---

[1] Taparelli a. a. O. I, 368 ff.

Zur Durchführung der richtigen Unterordnung des Einzelnen unter die berechtigten Intereſſen der Geſamtheit bedarf es der directen Eingriffe in das Eigenthum im allgemeinen nicht[1]. Es genügt in der Regel, daß der Staat die Art und Weiſe, wie die Bürger ihrer Eigenthumsbefugniſſe ſich bedienen, in Einklang bringt mit den Forderungen des allgemeinen Wohles. So kann der Staat die naturrechtlichen Beſtimmungen über den Eigenthumserwerb näher beſtimmen, feſtſetzen, unter welchen äußern Vorausſetzungen die naturrechtlichen Erwerbstitel im ſtaatlichen Gemeinſchaftsleben Geltung haben[2]. — Er kann Gegenſtände bezeichnen, welche dem individuellen Privateigenthum entzogen bleiben ſollen. Die Natur widerſtrebt ja nur dem allgemeinen und ausſchließlichen Collectiveigenthum, keineswegs aber dem innerhalb geeigneter, den Bedürfniſſen der Geſamtheit entſprechender Grenzen ſich haltenden öffentlichen Eigenthum der Gemeinden und des Staates. — Von großer Bedeutung für das Gemeinwohl, speciell auch zur Verhinderung einer übermäßigen Concentration des Beſitzes in wenigen Händen, iſt ferner eine zweckentſprechende Ausbildung des geſetzlichen Vertragsrechtes. Das Geſetz kann die Bedingungen feſtſetzen, unter denen ein Vertrag erſt ſeine volle Geltung und Klagbarkeit erlangt, ferner Beſtimmungen treffen über die Tragweite der contractlich eingeräumten Befugniſſe; es kann einzelne Verträge von zweifelhafter moraliſcher Güte oder gemeinſchädlicher Art (Börſenſpiel) verbieten und unter Strafe ſtellen.

---

[1] Wir ſehen hier ab von dem Falle einer rechtlich zuläſſigen Expropriation. Wenn z. B. ein Grundſtück zum Zweck der Herſtellung einer leichtern Communication für den öffentlichen Verkehr vom Staate in Anſpruch genommen wird, ſo muß der Private das Grundſtück abtreten. Aber er hat Anſpruch auf vollen Erſatz des Werthes. Mit dem Rechte der Geſamtheit collidirt nur ſein Privateigenthum an jenem Grundſtücke, nicht aber der Werth des Grundſtückes als eines Vermögensbeſtandtheiles. Dieſer Werth muß alſo dem bisherigen Eigenthümer bleiben. Taparelli a. a. O. I, 368.

[2] Vgl. F. Hitze, Schutz dem Handwerk (Paderborn 1883) S. 39. „Das einmal auf Grund der beſtehenden Geſetze erworbene Eigenthum iſt heilig und unverletzlich, aber die zukünftige Eigenthumsbildung, die zukünftig zu Recht beſtehenden Erwerbstitel hat die Geſetzgebung, natürlich innerhalb des Rahmens des Naturrechtes, zu beſtimmen."

Sodann ſteht es der Staatsgewalt zu, ſoweit es ſich um unzweifelhafte Forderungen des allgemeinen Wohles handelt, Beſtimmungen über die Art und Weiſe des Gebrauches der Eigenthumsobjecte zu treffen. So darf der Staat im Falle der Colliſion mit öffentlichen Intereſſen verbieten, einen Wald zu verwüſten, Ackergebiet in größerem Umfange in Wald und Wieſe zu verwandeln oder brach liegen zu laſſen u. dgl. m. Auch wird man der Staatsgewalt nur beipflichten können, wenn ſie z. B. niemand geſtattet, Getreidevorräthe, die zur Erhaltung des Volkes nothwendig ſind, allein des größern Gewinnes halber auf Lager zu behalten. Man darf ſein Eigenthum vortheilhaft, ja auf das vortheilhafteſte verwenden, aber niemals zum Verderben anderer oder aller, mag der dabei erhoffte Vortheil auch noch ſo groß ſein. Hiernach entſcheidet ſich auch die Frage, ob der Staat befugt ſei, im Intereſſe des Mittelſtandes die Warenhäuſer zu beſchränken, progreſſiv zu beſteuern u. ſ. w.

Wenn die kirchliche und private Wohlthätigkeit nicht ausreicht, um dem Elende und der Noth der Armen abzuhelfen, ſo iſt der Staat desgleichen berechtigt, den Wohlhabenden ſogen. Armenſteuern aufzuerlegen[1].

Ganz beſonders bedürfen endlich die naturrechtlichen Grundſätze über die Erbfolge einer vielſeitigen nähern Beſtimmung durch die poſitive, ſtaatliche Geſetzgebung. Auch hier wiederum kann der Staat durch gute Geſetze, ohne Verletzung der Gerechtigkeit, ſehr viel zu einer geſunden Vertheilung des Beſitzes und zur Erhaltung des allgemeinen Wohlſtandes im Volke beitragen. Er wird einerſeits durch paſſende Erbtheilungsgeſetze die in der Hand einzelner angeſammelten Reichthümer zerlegen, andererſeits dort, wo dies hiſtoriſch berechtigt und wirtſchaftlich zuläſſig iſt, durch Anerkennung eines gemäßigten Erſtgeburtsrechtes den Familienwohlſtand dauernd ſichern[2].

Bei manchen Völkern, z. B. den Israeliten, den Deutſchen im Mittelalter, beſtand der geſetzliche Brauch, dem Erſtgebornen gewiſſe Privilegien hinſichtlich der Erbfolge zu gewähren. Die franzöſiſche Revolution räumte principiell mit dem Rechte der Erſtgeburt auf. Vorausſetzung für die Berechtigung einer ſolchen Einrichtung bleibt jedenfalls, daß in gebührender, der Gerechtigkeit und Billigkeit entſprechender Weiſe für Erziehung und Unterhalt der übrigen Kinder genügende Fürſorge getroffen ſei. Iſt dieſe Bedingung erfüllt, ſo können unter Umſtänden in der That gewichtige Gründe für das Recht der Primogenitur, für Anerbenrecht u. dgl. ſprechen[3]. Bei gleicher Theilung nämlich wird unmöglich dem adeligen oder nichtadeligen, befeſtigten Grundbeſitze jene wirtſchaftliche Stellung gewahrt bleiben können, welche für ſeine bürgerliche und politiſche Stellung die unentbehrliche Grundlage bildet. Alle Vortheile, die aus einer gewiſſen Stabilität der leitenden Kreiſe für das ſtaatliche und communale

---

[1] Vgl. Liberalismus, Socialismus und chriſtliche Geſellſchaftsordnung. I. Der chriſtliche Staatsbegriff (2. Aufl.) S. 178 ff.

[2] Cf. *M. F. Le Play*, L'organisation du travail (Tours 1871) p. 499 ss. 503 ss., über den Einfluß des Erbrechtes auf die Familie.

[3] Cf. *Schiffini* l. c. p. 201 sq.

Gemeinweſen erwachſen, würden alſo in Wegfall kommen, ganz abgeſehen davon, daß in manchen Gegenden die der Beſchaffenheit des Bodens entſprechendſte Bewirtſchaftung bei der Zertheilung des Gutes nicht ſtattfinden könnte. Mag freilich die Lage des einzelnen nachgebornen Kindes für den Augenblick als eine beſſere erſcheinen, wenn es ſeinen Kopftheil an dem elterlichen Nachlaſſe erhält, der Vortheil iſt oft auf die Dauer geringer, als man bei oberflächlicher Betrachtung glauben möchte. Zunächſt für die Nachkommenſchaft in ihrer Geſamtheit. Nach drei oder vier Generationen werden vielleicht die meiſten Familienglieder der Dürftigkeit anheimgefallen ſein. Auch das einzelne nachgeborne Kind verliert jenen mächtigen Rückhalt an der Familie in Zeiten der Noth und in den mannigfachen Wechſelfällen des Lebens. Werden ſpeciell die Töchter, wo das Syſtem der Primogenitur herrſcht, von der Erbſchaft ausgeſchloſſen, ſo finden ſie zum Theil einen Erſatz in dem Vermögen ihres Gatten, das eben durch jenes Syſtem eine Steigerung erfährt. Ueberdies hindert dieſe Erbfolge ein Vorherrſchen des finanziellen Geſichtspunktes beim Abſchluß der Ehe. Die Gattin wird ihrer perſönlichen Eigenſchaften wegen geſucht, geſchätzt, geliebt. Die Ehe bewahrt ihren hohen ſittlichen Charakter, während ſie heute vielfach zum Handelsgeſchäft degradirt iſt [1]. Die Feindſchaft gegen alle Anerben- und Primogeniturrechte, Stammgüter, Heimſtätten u. dgl. entſpringt dem individualiſtiſchen Liberalismus, der ſich hier wieder als Engel des Lichtes aufſpielt, von der „natürlichen Billigkeit“, von den „Gefahren der Concentration des Beſitzes“ u. dgl. gar lieblich zu reden weiß. In der That aber bildet ein formell und materiell richtig durchgeführtes Primogeniturſyſtem mit einen feſten Damm gegen die furchtbarſte aller Concentrationsarten, die kapitaliſtiſche, welche der Liberalismus uns gebracht hat.

8. Wie die Aufführung von Schranken gegenüber der Willkür in Sachen des Eigenthumserwerbes und Eigenthumsgebrauches zweifelsohne innerhalb der Befugniſſe des Staates und der ſtaatlichen Geſetzgebung liegt, ſo läßt ſich andererſeits auch nicht behaupten, daß derartige Beſchränkungen der Natur und dem Weſen des Eigenthumsrechtes ſelbſt widerſprechen.

---

[1] Cf. Institut. de Droit Naturel par *M. B. (de Lehen)* tom. I, n. 303, citirt bei *Schiffini* l. c. p. 203.

Der Beweis hierfür iſt bereits in dem enthalten, was wir früher über den Begriff des Privateigenthums, über das Recht auf Exiſtenz, deſſen ſich jeder Menſch erfreut, über die Begründung des Privateigenthums durch ſociale Geſichtspunkte, geſagt haben. Der ſittliche Charakter des Eigenthumsrechtes, ſein weſentliches Verhältniß zu dem allgemeinen und höhern Rechte auf Exiſtenz, ſeine ebenſo weſentlichen Beziehungen endlich zu den Forderungen des geſellſchaftlichen Lebens, — das ſind die Momente, welche die Zuläſſigkeit und Nothwendigkeit von Eigenthumsſchranken als unzweifelhaft erſcheinen laſſen.

Das Eigenthum gewährt ſeinem Weſen nach Macht, Gewalt über eine Sache; überdies erzeugt es eine geſellſchaftliche Ueberlegenheit, iſt geſellſchaftliche Macht. Gleichwohl darf bei alledem nicht vergeſſen werden, daß es keine bloße Macht, ſondern ein Recht, d. h. eine moraliſche Befugniß, ein Können, eine Macht zwar iſt, aber keine lediglich phyſiſche Gewalt, ſondern ein ſittliches Vermögen, welches darum auch nur ſoweit Anerkennung beanſpruchen kann, als es auf dem Boden der ſittlichen Ordnung verbleibt.

Der materialiſtiſchen Weltanſchauung allerdings fehlt das Verſtändniß für dieſe Auffaſſung des Eigenthums. Sie redet noch von einem Rechte, doch iſt es der bloße Name. Recht und Macht ſind ihr identiſch. Kein anderes Recht kennt ſie außer „dem Rechte des Stärkern“, jenes Recht, das nur ſo lange dauert, als es ſich Geltung verſchafft, das aber verſchwindet, wenn ein Stärkerer über dasſelbe gekommen iſt. Nicht ſo die Vernunft[1]. Sie erblickt im Rechte eine moraliſche, d. h. auf Vernunftprincipien beruhende Befugniß, kein bloß phyſiſches Vermögen, und bezeichnet dieſelbe als unverletzlich,

---

[1] Vgl. Theod. Meyer S. J., Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) S. 105. 113 ff. 133.

d. h. ſie ſetzt in allen andern Vernunftweſen die ſittliche Pflicht voraus, meine Befugniß zu achten. Jenen moraliſchen Charakter und dieſe Unverletzlichkeit aber beſitzt das Recht durch ſeine Beziehung zum Willen Gottes, der allein einen allgemein giltigen, verpflichtenden Einfluß auf alle Vernunftweſen ausüben kann. Mit andern Worten: das Recht iſt Recht, nur weil es und insoweit es ſich zurückführt auf die natürliche Rechtsordnung als Beſtandtheil der ſittlichen Weltordnung. Da Gott ſich nicht widerſprechen kann, ſo gibt es alſo kein Recht außerhalb des Sittlichen, d. h. unabhängig von ihm oder gar gegenſätzlich zu ihm, kein Recht im Widerſpruche zur Rechtsordnung, durch welche nach göttlichem Plane die Verhältniſſe der Menſchen untereinander im geſellſchaftlichen Leben geregelt werden[1]. Darum iſt es widerſinnig, von einem unbedingt freien „abſoluten“ Eigenthum zu reden. In dem Augenblicke, wo das Eigenthum „abſolut“ ſein will, hört es auf, ein Recht zu ſein. Nur inſoweit kann es für ſich den Charakter und die Befugniſſe eines Rechts beanſpruchen, als es ſich einfügt in die allgemeine ſittliche Ordnung, in die natürliche und die hierauf gegründete poſitive Rechtsordnung, durch welche das Gemeinſchaftsleben und -ſtreben der Menſchheit geregelt wird.

---

[1] Die „ſittliche Weltordnung“ normirt die Beziehungen der Menſchen zu Gott, zu ſich ſelbſt, zum Nächſten. Die „Rechtsordnung“, als Theil jener allgemeinen ſittlichen Weltordnung, bildet „das Bindemittel, welches Gott zur Verwirklichung und Erhaltung der geſellſchaftlichen Organiſation um die Menſchheit geſchlungen hat“ (Theod. Meyer a. a. O. S. 117). Vgl. Ferdinand Walter, Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart § 60: „Die Grundlage des Rechtes und des Rechtsbegriffes iſt das dem Menſchen eingeborene Rechtsgefühl und Gewiſſen, welches die Uebereinſtimmung der menſchlichen Handlungen und Verhältniſſe mit der Gerechtigkeit will. Dabei kann man jedoch nicht ſtehen bleiben, ſondern man muß nach dem objectiven, außerhalb des Menſchen liegenden Grunde fragen, worauf die Gerechtigkeit ſelbſt beruht. Dieſes Objective iſt aber die über dem Menſchen ſtehende ſittliche Weltordnung, und das Rechtsgefühl und das Gewiſſen ſind eben die Organe, welche Gott dem Menſchen verliehen hat, um dieſe unſichtbare Ordnung zu erkennen und mit ihr in Verbindung zu treten. Sie ſind die Augen des Geiſtes, welche in die dem irdiſchen Auge unerreichbare überſinnliche Welt hinüberleuchten. Das Recht und die Gerechtigkeit ſind alſo, in ihren letzten Gründen aufgefaßt, die aus den Eigenſchaften Gottes fließenden Geſetze der ſittlichen Weltordnung, die ſich dem Menſchen durch das

Das Eigenthumsrecht iſt unter den dinglichen Rechten, den iura *in* re, zwar das vollkommenſte und höchſte, keineswegs aber, wie wir bereits an anderer Stelle darlegten, das höchſte Recht ſchlechthin, welches Menſchen im Hinblick auf die Sachenwelt zuſteht [1]. Man darf nie vergeſſen, daß vermöge der göttlichen Beſtimmung die irdiſchen Güter nicht bloß den Zwecken einzelner, ſondern der Erhaltung des ganzen menſchlichen Geſchlechtes, der ganzen menſchlichen Gattung dienen ſollen. Jeder einzelne Menſch beſitzt vermöge jener Beſtimmung ein perſönliches Recht, weſſen er bedarf, zu erwerben. In ſachlicher Hinſicht iſt dieſes Recht unvollkommen, weil es keinen unmittelbaren Anſpruch auf einen beſtimmten Gegenſtand gewährt. Bloß im Falle der äußerſten Noth weicht die ſachliche Unbeſtimmtheit und Unvollkommenheit, und man darf das Nächſtliegende nehmen, ohne daß dadurch dem bisherigen Eigenthümer ein Unrecht zugefügt würde. Das Recht auf Exiſtenz, auf die nothwendigen Erhaltungsmittel, ſtellt ſich ſomit als ein höheres Recht dar, vor welchem das erworbene Eigenthumsrecht zurücktreten muß. Es wird jede verſtändige Obrigkeit nicht bloß, um den Abſichten Gottes entgegenzukommen, der

---

Organ des Gewiſſens als ſolche, alſo als Willen Gottes und als eine über dem Menſchen ſtehende Macht ankündigen.“

[1] Vgl. hierzu unſere Ausführungen in „Liberalismus, Socialismus und chriſtliche Geſellſchaftsordnung“. I. Der chriſtliche Staatsbegriff (2. Aufl.) S. 169 ff.

gewiß nicht die Welt dem Menſchen dienſtbar machte, um lediglich im äußerſten Nothfall ihn vor dem Hungertode zu retten, — ferner nicht nur, um das perſönliche Recht auf Exiſtenz, das jedem Bürger zuſteht, zur Geltung zu bringen, ſondern auch des eigenen Beſtandes der Geſellſchaft wegen die Erwerbs- und Dispoſitionsbefugniſſe der Eigenthümer mit den Forderungen des Geſamtwohles des Volkes in Einklang ſetzen müſſen. Die Eigenthümer aber werden gegen die Sicherung des Rechtes auf Exiſtenz für alle Bürger des Staates nichts einwenden können, weil ja die letzte Rechtsgrundlage ihres Eigenthums gerade in der göttlichen Beſtimmung der Welt, den Bedürfniſſen der ganzen Menſchheit und dem Wohle der ganzen Geſellſchaft zu dienen, geſucht werden muß.

Auch dieſer Geſichtspunkt zeigt, richtig erfaßt, wiederum, daß die dem Eigenthum im Intereſſe der Geſamtheit und fremder Rechte gezogenen Schranken keineswegs der Natur und dem Weſen des Eigenthums widerſprechen.

Das Eigenthum iſt nicht Selbſtzweck, ſondern lediglich das Mittel, um in einer dem Wohle des Einzelnen, der Familie, des Staates entſprechenden Weiſe die Verſorgung der Menſchheit zu bewirken. Wäre das Eigenthum „Selbſtzweck“, ſo könnte es durch keine äußern Rückſichten gebunden werden. Iſt es aber bloßes Mittel zum Zweck, ſo findet es eben in ſeinem Zweck die Grenzen ſeiner Berechtigung. Seinem Zweck nach nun ſoll das Eigenthum nicht der bloßen Willkür des Beſitzers, ſeinem Genuß, ſeinen Launen dienen, ſondern ihn und ſeine Familie verſorgen in einer der geſellſchaftlichen Ordnung und dem geſellſchaftlichen Wohle entſprechenden Weiſe. Alle Argumente, welche für die Berechtigung und Nothwendigkeit des Eigenthums ſprechen, führen ſich auf den bezeichneten Zweck zurück.

9. Wenn hier von der „Verſorgung“ des Einzelnen und der Familien die Rede iſt, ſo muß vor einer wiederholt hervor-

getretenen Uebertreibung gewarnt werden. Bildet die Nothwendigkeit der im Privateigenthum beſeſſenen Güter für die Erhaltung des Lebens zugleich auch die poſitive Grenze des berechtigten Eigenthumserwerbes? Mit andern Worten: Iſt das „Bedürfniß“ poſitiver Maßſtab des erlaubten Eigenthumsbeſitzes?

Keineswegs, wie jeder leicht einſehen kann. Denn:

Erſtens iſt das „Bedürfniß“ nicht geeignet, als Maßſtab zu dienen. Das „Bedürfniß“ iſt ein Begriff mit fließenden Grenzen. Habe ich nur die abstracte Natur des Menſchen im Sinne, ſo kann ich allerdings behaupten, daß die Bedürfniſſe aller Menſchen gleich ſeien, in Nahrung, Wohnung, Kleidung beſtehen. Oeffne ich aber meine Augen für die wirkliche, concrete Welt, ſo zeigt ſich ſofort, daß die Bedürfniſſe bei den verſchiedenen Individuen ganz naturgemäß verſchieden ſich geſtalten nach Alter, Geſchlecht, Gewohnheit, Geſundheit oder Krankheit, Zahl der Familienglieder u. ſ. w. Dabei iſt von den mächtigen ſubjectiven, pſychologiſchen Momenten für die Bemeſſung des „Bedürfniſſes“ gänzlich abgeſehen.

Zweitens: Die Natur in Verbindung mit dem menſchlichen Fleiße iſt im ſtande, viel mehr Güter zu liefern, als zur bloßen Befriedigung der allgemeinſten Bedürfniſſe nothwendig ſind. Zeigt nicht ſchon allein dieſe offenbare Thatſache aufs klarſte, daß die Grenze des erlaubten Eigenthumsbeſitzes naturgemäß keineswegs durch die allgemeinſten Menſchheitsbedürfniſſe gezogen wird?

Drittens: Der Menſch hat auch ein Recht auf Vervollkommnung. Er darf durch eigene Kraft ſeine und ſeiner Angehörigen Lage verbeſſern. Ja es iſt gerade ein Vorzug der menſchlichen Natur, für zukünftige Bedürfniſſe ſorgen, eine Verbeſſerung der zukünftigen Lage vorbereiten zu können. Sollte dieſer natürliche Vorzug, welcher den Menſchen weit über das Thier erhebt, gegenſtandslos, bedeutungslos ſein? Sollte ihm das Recht verkümmert werden dürfen, von ſeinem größern Fleiße, ſeiner größern Kraft und Geſchicklichkeit Gebrauch zu machen, um mehr zu erwerben, als andere beſitzen?

Viertens: Der Menſch hat ein natürliches Recht auf die Früchte ſeiner Arbeit. Denn rückſichtlich meiner menſchlichen Natur bin ich niemand zum Dienſte verpflichtet. Ich kann vermöge eines Vertrages einem andern gegen gerechten Lohn die Früchte meiner Arbeit abtreten. Sehe ich aber von derartigen acceſſoriſchen Verhältniſſen ab, behalte ich nur die menſchliche Natur im Auge, ſo iſt es klar, daß jenes, was ich thue, ganz in meinen Händen iſt. Denn es iſt ein Theil von mir, weil es eine Wirkung iſt, die von mir ausgeht. Die Wirkung aber folgt der Urſache, iſt in der Urſache enthalten, ein Theil der Urſache. Wer alſo Anſpruch machen würde auf das von mir rechtmäßig Erworbene, auf die Früchte meiner Anſtrengung, der würde mir, ohne das mindeſte Recht, das meinige rauben, wie wir oben bei der Begründung der Eigenthumsinſtitution auseinanderſetzten. Nun aber wird der verſchiedenen körperlichen, geiſtigen, moraliſchen Veranlagung der Menſchen wegen die Arbeitsfähigkeit und die Arbeitsleiſtung bei den einzelnen Menſchen ſehr verſchieden ausfallen müſſen. Der eine arbeitet mehr und beſſer als der andere. Wäre es da nicht eine ſchreiende Ungerechtigkeit, wenn man demjenigen, der mit größerer Geſchicklichkeit und Ausdauer, mit größerem Fleiße gearbeitet hat, ſeinen höhern „Arbeitsertrag“ rauben und ſeinen Beſitz auf das Niveau des „Bedürfniſſes“ beſchränken wollte?

Fünftens: Wer aus den allgemein menſchlichen Bedürfniſſen die poſitive Grenze zur Beſchränkung der Ausdehnung des Eigenthumserwerbes herleiten will, überſieht endlich, daß in der Eigenthumsfrage nicht bloß die Bedürfniſſe des Einzelnen und ſeiner Familie, ſondern auch die der bürgerlichen Geſellſchaft in Betracht zu ziehen ſind. Dieſe aber fordert ihres organiſchen Charakters wegen Verſchiedenheit der Stände und damit auch des Beſitzes; ſodann des culturellen Fortſchrittes wegen, daß die Menſchen ihrem Vervollkommnungstriebe folgend die menſchliche Herrſchaft über die Natur je nach ihren Fähigkeiten und Kräften ausdehnen und bethätigen; endlich der ſocialen Ordnung wegen, daß die Bürger in dem rechtmäßigen Beſitze der infolge verſchiedener Veranlagung oder beſonderer günſtiger Verhältniſſe erworbenen, quantitativ und qualitativ verſchiedenen Ergebniſſe ihres Bemühens belaſſen und rechtlich geſchützt werden. —

Einen ganz andern Sinn aber hat die Frage, ob nicht das allgemein menſchliche, ſondern das geſellſchaftliche Bedürfniß die Bedeutung einer negativen Grenze des Gütererwerbes habe. Dieſe Frage iſt übrigens in dem oben Geſagten ſchon entſchieden. Denn hierbei unterſucht man nicht mehr das Quantum der Bedürfniſſe, welche der Menſch als Menſch hat, um ihm dann das entſprechende Maß von Gütern zuzuerkennen. Vielmehr fragt es ſich, ob die in einer Geſellſchaft vorhandenen oder erreichbaren Güter von einem Theil der Bürger in ſolchem Umfange und in ſolcher Art in Beſitz genommen und verwaltet werden dürfen, daß ein anderer Theil für die nothwendigen, allgemein menſchlichen Bedürfniſſe keine Befriedigung mehr finden kann. Offenbar würde ein ſolches Verhältniß der Ruin des Staates ſein und eine ſchwere Pflichtverletzung ſeitens der öffentlichen Gewalten bekunden. Der Staat iſt zwar an und für ſich nicht verpflichtet, ſeinen Bürgern Nahrung oder Arbeit zu geben. Wohl aber bildet es einen der weſentlichſten Beſtandtheile ſeiner Aufgabe, das Recht aller Bürger, durch Arbeit den Lebensunterhalt zu gewinnen, in wirkſamer Weiſe zu ſchützen. —

10. Wo ſolche Grundſätze Geltung finden, da wird die freie Bewegung der Eigenthümer nicht wenig gehemmt, ihre

Dispoſitionsbefugniß bedeutend eingeengt. Allein eben dieſe Beſchränkung iſt nothwendig im Intereſſe der Gerechtigkeit und des gemeinen Wohles; ſie iſt nicht einmal für die Eigenthümer ein wahres Uebel, ſondern inſofern ſogar ein Gut, als die Verminderung der Freiheit in der individuellen Ordnung für die Theilnahme an den Gütern der höhern ſocialen Ordnung unerläßlich erſcheint[1].

---

[1] *S. Thom.*, De reg. princip. I, c. 15: „Sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id, quod est totius, quodammodo est partis.“ — S. th. 2, 2, q. 47, a. 10 ad 2: „Wer das gemeinſame Wohl vieler ſucht, ſucht damit ſein eigenes Wohl aus zwei Gründen: 1. weil das eigene Wohl nicht ohne das gemeinſame Wohl der Familie, des Staates bezw. Reiches beſtehen kann. Deshalb ſagt Valerius Maximus von den alten Römern: ‚Sie wollten lieber arm in einem reichen Staate, als reich in einem armen Staate ſein.‘ 2. Da der Menſch ein Theil der Familie oder des Staates iſt, muß er bei der Erwägung ſeines Privatwohls davon ausgehen, was für das Wohl der Geſellſchaft zuträglich iſt. Den guten Zuſtand der Theile ſchätzt man nach ihrer Beziehung zum Ganzen, denn ſo ſagt Auguſtinus: ‚Schimpflich iſt es für jeden Theil, dem Ganzen nicht zu entſprechen.‘“ Vgl. Schaub, Eigenthumslehre S. 398 f. — *Castelein*, Le Socialisme et le Droit de Propriété (Bruxelles 1896) p. 234. 520 ss. 530 ss.

Berichtigung:

S. 394, Note Zl. 2 v. u. lies: (Wien 1895) ſtatt 1865.

Viertes Kapitel.

Freiwirtſchaft oder Wirtſchaftsordnung?

Wenn man heute als Ziel der ſocialen Reformen die culturelle, insbeſondere die wirtſchaftliche und ſociale Hebung der breiten Volksmaſſen bezeichnet und zugleich betont, daß jenes Ziel nur durch langſame, mühſame, an das Beſtehende anknüpfende Kleinarbeit erreicht werden könne, ſo iſt damit eine wohl begründete und bedeutſame Warnung ausgeſprochen allen jenen Beſtrebungen gegenüber, die mit wenigen großen Mitteln in kürzeſter Zeit alles Elend aus der Welt ſchaffen möchten. Verfehlt aber wäre es, ja ein folgenſchwerer Irrthum, wollte man in einſeitiger Werthung der praktiſchen Thätigkeit der ſocialen Wiſſenſchaft und principiellen Erörterungen keine oder nur geringe Bedeutung zumeſſen. Es hieße das, nicht bloß ſich das richtige und tiefere Verſtändniß der unſere Zeit bewegenden Kämpfe völlig verſchließen, ſondern auch die praktiſche Kleinarbeit ſelbſt der ſichern Leitung, des unentbehrlichen Schutzes vor Verirrung berauben.

Die eigene, vernünftige Natur nöthigt nun einmal den Menſchen, daß er ſich von Ideen leiten laſſe. Das beweiſt die Geſchichte aller Zeiten, das gibt ſich kund in jeder großen Bewegung. Wann wurde mehr die Kleinarbeit, die als ſolche in der That ſo fruchtbare Detailforſchung, gerühmt als zur Zeit, wo die Aufklärung den Kampf gegen das überlieferte poſitive Chriſtenthum, die traditionelle Philoſophie, die her=

kömmlichen Staats- und Geſellſchaftsformen eröffnete? Und doch ſtand dieſe ganze Strömung unter der Herrſchaft einer alles dominirenden Idee, eines falſchen, verheerenden Freiheitsgedankens, der mit mancher morſchen, des Untergangs würdigen Schranke ſehr vieles, was der Menſchheit Segen gebracht, dem Verderben weihte, der die feſte Wahrheit den wechſelnden Syſtemen, die politiſche und ſociale Ordnung der Revolution und dem Libertinismus opferte, der das Maſſenelend ſchuf, die ſocialen Bande zerriß, die Geſellſchaft in ſchroffe Gegenſätze auflöſte.

Auch die heutige ſociale Reform wird beherrſcht von einer Idee, der ſie ihre Kraft, ihre Richtung und Leitung entnimmt. Sie verwirft principiell jenen Individualismus, der die Freiheit nur als Mittel und Bedingung für die Zwecke eines rückſichtsloſen Egoismus, der freie Bahn forderte für alle diejenigen, welche die Macht haben, ſie zum eigenen Vortheil auszunützen und in klingende Münze umzuſetzen, der jegliche Schutzmaßregel zu Gunſten der Mittelſtände als freiheitswidrig bekämpfte, aber zugleich jeden Augenblick bereit war, die Freiheit anderer zu opfern, wenn es z. B. galt, die Abhängigkeit der Arbeit vom Beſitz zu mehren, die große Maſſe des Volkes zu nöthigen, im Dienſte einiger weniger ihre Kräfte zu verbrauchen, dieſe reicher und reicher zu machen und dabei ſelbſt in äußerſt beſchränktem Maße an den Gütern aufſteigender Cultur theilzunehmen. Jenem egoiſtiſchen Libertinismus gegenüber hat die ſociale Reform die wahre Freiheit auf ihre Fahne geſchrieben, die Freiheit, die mit der Gerechtigkeit in Einklang ſteht, die Freiheit für alle, welche die Rechte der Schwachen nicht weniger ſchützt als die Rechte der Starken, welche die individuellen Intereſſen mit dem Glück und Wohl der nationalen Geſamtheit vereinbart, jene Freiheit, die über ſich die ſittliche Pflicht im Wirtſchaftsleben anerkennt, das auf ſittlicher Grundlage ruhende Recht und Geſetz, die nicht bloß ſoweit vom „Geſetze“ etwas weiß, als es ſich darum handelt, die ſelbſtſüchtigen Gelüſte mit den angeblichen „Naturgeſetzen“ der ökonomiſchen Ordnung zu verdecken. Kurz, Freiheit und Pflicht in der rechten Verbindung nach Gottes Geſetz zum allgemeinen und umfaſſenden irdiſchen Wohle der Völker, das iſt der Grundgedanke, die große, leitende und höchſte Idee der ſocialen Reformbewegung im neuen Jahrhundert. Von hier müſſen letztlich die Goldbarren entlehnt werden, die in einer klugen, ſtufenweiſe voranſchreitenden, ſtets an die gegebenen Verhältniſſe anknüpfenden, ſtaatlichen, communalen, corporativen, privaten Kleinarbeit ihre Ausprägung erhalten. Hier iſt aber auch das einzig ſichere und feſte Fundament gefunden, in welchem die praktiſche Reformarbeit ihre nie verſagende Stütze beſitzt.

Das leuchtet ſofort ein, wenn man unſere Auffaſſung mit einer materiell verwandten Lehre vergleicht, welche insbeſondere in der deutſchen Nationalökonomie hervorragende Vertreter gefunden hat. „Daß das Recht auch das Wirtſchaftsleben maßgebend ergreift und eine Fülle willig oder unwillig ertragener Verpflichtungen ſchafft,“ ſagt Georg v. Mayr[1], „beſtreitet niemand. Man mag auf einem Standpunkt wie immer ſtehen, man mag dieſe oder jene das Wirtſchaftsleben beeinfluſſende Rechtsverpflichtung bekämpfen, daß ſie als ſolche beſteht und damit eine wirtſchaftliche Pflicht begründet, wird dadurch nicht geändert. Alle Grundnormen des Wirtſchaftslebens ſind rechtlich feſtgelegt; ſie ſind die größten Schranken des abſoluten gewaltthätigen Egoismus, von der Feſtſetzung der Rechtsinſtitute Perſonenfreiheit, Eigenthum und Erbrecht angefangen bis zu den neuzeitlichen Rechtsformulirungen des Arbeiterſchutzes und der Arbeiterverſicherung. Darüber alſo, daß im Wirtſchaftsleben das Recht maßgebend iſt, kann es keinen Streit geben. — Walten aber im Wirtſchaftsleben abgeſehen vom Rechtszwang auch Normen der außerhalb der Rechtsſphäre liegenden Sitte? Gibt es alſo im Wirtſchaftsleben neben den rechtlichen Verpflichtungen auch ſittliche Pflichten? Die Frage ſcheint vielleicht thöricht? Denn es iſt nicht abzuſehen, warum gerade dieſes wichtige Stück des Geſellſchaftslebens, das wir Wirtſchaftsleben nennen, den Geboten der Sitte nicht unterliegen ſollte. Und doch iſt die Frage nicht überflüſſig. Wir ſehen, wie die Anhänger materialiſtiſcher Auffaſſung und die Bewunderer namentlich der neuzeitlichen wirtſchaftlichen Entwicklungstendenzen in rückſichtsloſem Beſtreben, jedes Hinderniß einer möglichſten Beſchleunigung dieſer Entwicklung beiſeite zu ſchieben, nicht davor zurückſchrecken, den Erwägungen der Sittlichkeit im Rahmen des Wirtſchaftslebens keinen Raum zuzugeſtehen. Nach Zeitungsnachrichten — der vollſtändige ſtenographiſche Bericht liegt mir noch nicht vor — hat ein Breslauer College, Werner Sombart, gelegentlich der Verſammlung des Vereins für Socialpolitik in Breslau kürzlich den Satz formulirt, Sittlichkeit auf Koſten des ökonomiſchen Fortſchrittes ſei ſeines Erachtens der Anfang vom Ende. Hier iſt meines Erachtens der Punkt, wo es für den Collegen eines ſolchen Nationalökonomen Pflicht werden kann, entſchiedenen Widerſpruch zu erheben. Die bloße Feſtſtellung ſchärfſten Gegenſatzes zu ſolcher Auffaſſung genügt aber nicht. Es muß weiter auch poſitiv dargelegt werden, in wie ausgedehnter und mannigfaltiger Weiſe das Wirtſchaftsleben unter der Controlle nicht nur des formellen Rechts, ſondern auch der Sitte ſteht, und wie daraus für die verſchiedenen Gruppen der am Wirtſchaftsleben Betheiligten nicht bloß ökonomiſche Rechtsverpflichtungen, ſondern auch ſittliche Pflichten wirtſchaftlicher Art erwachſen. Nur abstract-theoretiſch kann man — faſt möchte ich ſagen zum Zweck wiſſenſchaftlichen Sports — ein Wirtſchaftsleben conſtruiren, bei dem ſämtliche Mitglieder der Geſellſchaft reine Wirtſchaftsmenſchen, nämlich ſolche ſind, die nur wirtſchaftliche Ziele kennen. Wohl gibt es, zumal in unſerem haſtenden induſtriellen und Handelsgetriebe, einzelne Exemplare, bei denen ſolches faſt zuzutreffen ſcheint; prüft man die Fälle aber näher, ſo wird man finden, daß auch da neben den wirtſchaftlichen noch andere ſociale Intereſſen beſtehen, mögen vielleicht auch erſtere ſtark überwuchern. Freilich haben die Nationalökonomen in älterer wie in neueſter Zeit gelegentlich auf ſolch einen abstracten Standpunkt ſich geſtellt und auf vermeintlich ausſchließend wirtſchaftliche Hypotheſen ein theoretiſches Gebäude abstract wirtſchaftlicher Naturgeſetze errichtet. Das Verdienſt der hiſtoriſchen und ethiſchen Nationalökonomie und der ſtatiſtiſchen Durchleuchtung der wirklichen Geſtaltung des Wirtſchaftslebens iſt es, gezeigt zu haben, daß der Gang der wirtſchaftlichen Dinge nicht unabhängig in der Iſolirung verläuft, ſondern in innigem Zuſammenhang mit der Geſamtgeſtaltung der ſocialen Entwicklung." Es verdient alle Anerkennung, wenn ein ſo hervorragender Gelehrter rückhaltslos ſich zu dem Satze bekennt, daß für den Bereich der Oekonomie nicht ausſchließlich und allein wirtſchaftliche Momente theoretiſch und praktiſch in Betracht kommen, vielmehr unter Umſtänden das Wirtſchaftliche den höheren Forderungen des Rechts und der Sitte ſich beugen muß: „In einer Zeit, in der man vielfach geneigt iſt, den Menſchen zu einem Herdenthier des Wirtſchaftslebens zu degradiren, iſt die Erinnerung daran, daß das wirtſchaftliche Streben zwar ein gewaltiges, aber durchaus nicht das einzige Stück des geſellſchaftlichen Culturlebens iſt, gerade für einen Profeſſor der Nationalökonomie ſehr am Platz, denn einem ſolchen könnte es bei übereifriger Specialforſchung in ſeiner nächſten Nähe begegnen, daß er die ihm ferner liegenden Gebiete geſellſchaftlicher Lebensbethätigung, die nicht von wirtſchaftlichen Motiven bedingt ſind und gegebenenfalls ſogar dieſen entgegen ſich bewegen, überſieht. Die Reaction aller, die in ſich noch eine andere als die wirtſchaftliche Ader ſchlagen fühlen, gegen die materialiſtiſche Geſchichtsauffaſſung wird in unſern Tagen zur ſocialen Pflicht!"[1] Man wird dabei ſchon das Recht nicht bloß mit den wandelbaren, eventuell von wechſelnden Majoritäten in ihrem Beſtande abhängigen poſitiven, phyſiſch erzwingbaren Staatsgeſetzen identificiren dürfen, in demſelben vielmehr jenen Theil der natürlichen Sittlichkeit erblicken müſſen, welcher die dauernde Ordnung des geſellſchaftlichen Lebens zum Gegenſtande hat. Auch muß in den Forderungen der Sittlichkeit der Charakter eines durch die menſchliche Vernunft kundgegebenen, aber durch Gottes Einſicht und Wille begründeten Geſetzes Anerkennung finden[2]. Der Begriff der bloßen Sitte, die ſich auf ein ſociales Geſamtempfinden zurückführt und von der Culturgeſellſchaft ſtets neu erzeugt wird als eine Summe von Vorſtellungen, Ueberzeugungen und Strebensrichtungen, durch welche das ſocial als richtig und geboten Erachtete mehr oder minder deutlich zum Ausdruck gelangt, — dieſer Begriff der Sitte bezieht ſich vorerſt nur auf die Manifeſtation des Sittengeſetzes in der menſchlichen Vernunft. Er bedarf ſomit der Ergänzung, um der vollkommen entwickelten Idee der Sittlichkeit als Norm des menſchlichen und darum auch des wirtſchaftlichen Handelns zu genügen. Wo von Verpflichtung die Rede iſt — und hier wird ja die Culturgeſellſchaft ſelbſt als verpflichtet anerkannt —, da muß es eine höhere Autorität geben, der es zuſteht, zu verpflichten, eine Autorität, die ſich über die ganze Culturgeſellſchaft erhebt und ihr als Herr und Geſetzgeber gegenübertreten kann. Ohne dieſen höhern Geſetzgeber wäre die Culturgeſellſchaft und ihr Geſamtempfinden durch keine eigentliche Autorität geſtützt, etwas Unfaßbares, und was als Pflicht gefordert wird, allzu relativ und wandelbar. Jene Epochen, die ſich zur Freiwirtſchaft bekannten, und die von den Socialiſten erſtrebte communiſtiſche Epoche verfehlen ja auch nicht, ſich für ihre Zeit als von der wahren Culturgeſellſchaft gefordert hinzuſtellen. Und doch darf und muß man den collectiviſtiſchen Socialismus, die abſolute Freiwirtſchaft u. ſ. w. ſchlechthin und für immer als culturwidrig bezeichnen[1].

---

[1] Die Pflicht im Wirtſchaftsleben. Von Dr. G. v. Mayr, ord. Profeſſor der Statiſtik, Finanzwiſſenſchaft und Nationalökonomie an der Univerſität München, Unterſtaatsſecretär z. D. Tübingen 1900. S. 8 ff.

---

[1] G. v. Mayr a. a. O. S. 7.

[2] Vgl. hierzu unſere Ausführungen im dritten Bande der „Socialen Frage", beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach". 12. u. 13. Heft (1. u. 2. Aufl., Freiburg 1899), S. 329 ff.

Beſondere Beachtung verdient es, wenn Guſtav Schmoller in ſeinem „Grundriß der allgemeinen Volkswirtſchaftslehre“[2] neuerdings von einer „Entſtehung der Moral neben und über Sitte und Recht“ ſpricht: „Indem man begann, die in Spruch und Lied, in gereimter und ungereimter Form überlieferten ſocialen

---

[1] Gerade das betont v. Mayr (a. a. O. S. 10): „Wenn auch von ausſchließlich techniſchen und wirtſchaftlichen Geſichtspunkten aus in einem ſocialen Zukunftsbilde unter Vernichtung nationalen Empfindens, mit Auflöſung der Familie und unter Zertrümmerung von Eigenthum und Erbrecht und dazu vielleicht unter Durchführung allgemeinen Arbeitszwanges, alſo mit Zertrümmerung auch der Perſonenfreiheit ein größeres Maß von Gütern für die Geſellſchaft und mit geringerer Anſtrengung hergeſtellt werden könnte, ſo würden wir dieſen rein wirtſchaftlichen Erfolg aus übergeordneten ſocialen Erwägungen anderer Art ablehnen. Was in dieſer Beziehung vom Ganzen gilt, das gilt auch von den Theilbeſtrebungen jener Wirtſchafts- und Socialpolitiker, die nichts Beſſeres glauben thun zu können, als wirtſchaftliche Entwicklungstendenzen, die im Widerſtreit mit bedeutungsvollen andern ſocialen Strebungen ſind, bloß darum, weil ſie techniſch und wirtſchaftlich im Sinne der Ermöglichung vermehrter Gütererzeugung gerechtfertigt werden können, als die allein berechtigten zu verkünden.“

[2] Erſter Theil (1.—3. Aufl., 1900) S. 55 ff.

Normen zu ſammeln, zu vergleichen, zu interpretiren, ergab ſich das Bedürfniß, ſie gewiſſen oberſten Vorſtellungen von der Welt, von den Göttern, vom Menſchenſchickſal unterzuordnen; die Regeln erſchienen nun als Gebote der Gottheit, verbunden durch kosmogoniſche Vorſtellungen, die man erklärte, ausdeutete. Es ergaben ſich ſo einheitliche religiöſe Lehrſyſteme, die die erſten Verſuche rationaler Erklärung alles Seienden ebenſo enthalten, wie ſie die Lenkung alles Handelns zum Guten bezwecken; es handelt ſich um einen Glauben, der die Zweifel beruhigt, das Gemüth beherrſcht, der das Gute finden lehrt, der ein klares und deutliches Sollen vorſchreibt. Alle ältere Moral wird ſo als das logiſche Reſultat eines religiöſen Glaubensſyſtems erfaßt; ſie fällt mit Sitte und Recht noch ganz oder theilweiſe zuſammen. Man iſt ſich . . . lange über den Gegenſatz von Sünde, Ritualvorſchrift, Sitte und Recht nicht klar. Aber immer zielt die prieſterliche Moral ſchon auf etwas anderes als Sitte und Recht. Die äußern Satzungen der Prieſter mögen noch auf Befeſtigung der geſellſchaftlichen Verfaſſung gerichtet ſein; die Speculation über den Willen der Gottheit führt zur Erörterung des innern Seelenlebens der Menſchen. Zumal die höhern Religionsſyſteme erkennen mehr und mehr die Bedeutung der ſittlichen Geſinnung für das Leben und die Handlungen. Das zuſammenhängende einheitliche Nachdenken über die Urſachen, warum wir gut handeln ſollen, über die ſittlichen Gefühle, Urtheile, Handlungen erzeugt die Moral, d. h. einheitliche Lehrgebäude, welche das Gute begreifen, darſtellen und lehren wollen, welche aus einheitlichen Grundgedanken und Principien die ſittlichen Pflichten, Tugenden und Güter ableiten wollen. Die Moral, das Moralſyſtem iſt ſo ſtets im Gegenſatz zu Sitte und Recht ein theoretiſches und praktiſches Ganzes; ſie will Regeln und Gebote für alles Leben geben, aber ſie formulirt ſie nicht feſt und klar, wie Sitte und Recht. Und ſie will nicht bloß das äußere Leben reguliren, ſondern auch das innere in die rechte Verfaſſung ſetzen. Sie will das Gute an ſich lehren, ſie will überreden, überzeugen, ſie will die ſittlichen Kräfte ſchaffen, aus denen Sitte und Recht ſelbſt als abgeleitete Erſcheinungen hervorſprießen. . . . Sitte und Recht ſind Regeln des äußern Lebens, die Moral umfaßt äußeres und inneres Leben, alles menſchliche Handeln und alle Geſinnung. Sitte und Recht ſind in beſtimmten Geboten und Verboten fixirt; die Moral wendet ſich ohne feſte Formeln und Sätze an die Wurzel des Handelns, ſie will die Seele zum richtigen Handeln fähig machen, das Gewiſſen ſchärfen. Ihr Höhepunkt iſt die freie Sittlichkeit, die ohne Bindung an ſchablonenhafte Regeln ſicher iſt, aus ſich heraus überall das Gute und Edle zu thun. Die Moral leuchtet als führende Fackel der Sitte und dem Recht, die ihr gar oft nur zögernd folgen, voran; ſie fordert Geſinnungen und Thaten, denen oftmals nur die Sitte der Beſten entſpricht, die zu einem großen Theil vom Recht nicht verlangt werden können. Die Sitte hat in der öffentlichen Meinung, in der Ehre, im Klatſch der Nachbarn, das Recht in der Staatsgewalt, die Moral hauptſächlich im Gewiſſen ihren Executor. Die Moral iſt ein unendlich feineres, verzweigteres Gewebe als Sitte und Recht; aber ſie hat keine andern Mittel, zur Geltung zu kommen, als Ueberredung und Ueberzeugung."

Man kann es als einen erfreulichen Fortſchritt bezeichnen, wenn Schmoller hier zugeſteht, daß der Begriff des Sittlichen, Moraliſchen ſich mit dem der bloßen „Sitte" keineswegs völlig deckt. Andererſeits wird die Art und Weiſe, wie Schmoller die Moral rein menſchlich entſtehen und die Differenzirung der Moral von Sitte und Recht ſich vollziehen läßt, kaum als eine wiſſenſchaftlich begründete Auffaſſung bezeichnet werden dürfen. Die Moral iſt eben nicht das wechſelnde, bloß hiſtoriſche Gebilde, als welches ſie hier erſcheint.

Es gibt vielmehr feſte, allgemeine, objective, unwandelbare ſittliche Poſtulate ſpeciell auch für das geſellſchaftliche Leben. Wer dieſe dauernden Poſtulate verletzt, handelt nicht bloß vernunftwidrig, ſondern auch unmoraliſch; er widerſetzt ſich dem Willen desjenigen, der ſein die ſociale Ordnung, das Gedeihen und die culturelle Entwicklung der Menſchheit forderndes und garantirendes Geſetz, als ſolches erkennbar, der menſchlichen Vernunft unauslöſchlich eingeprägt hat. Nur zu lange iſt der Name Gottes in der Wiſſenſchaft entweder gar nicht oder nur mit großer Zurückhaltung und Schüchternheit erwähnt worden. Man ſollte endlich dieſen heiligſten aller Namen ohne Scheu nennen und bekennen, daß nur, wo das göttliche Sittengeſetz gebührend beachtet wird, das wahre Gemeinwohl der Völker ſichern Schutz und kräftige Förderung finden kann. Mit der offenen Anerkennung des göttlichen Sittengeſetzes wird ja die hiſtoriſche und ethiſche Nationalökonomie erſt zu einem vollkommenen, wiſſenſchaftlich conſequent durchgeführten Syſtem, und wird andererſeits der Bruch mit der freiwirtſchaftlichen Nationalökonomie ein vollſtändiger und dauernder ſein.

Die Frage, von deren Beantwortung in der Sociallehre alles weitere abhängt, ſagt Freiherr von Vogelſang, „iſt die nach der Vorausſetzung, von welcher das Denken des Menſchen über ſich und ſeine Beziehungen zu den Mitmenſchen und zu der Welt ausgeht. Nimmt es ſeinen Ausgangspunkt von einem perſönlichen Gott, dem zweckbewußten Schöpfer der Welt, welcher derſelben in dieſer ſeiner Eigenſchaft ihre Exiſtenzbedingungen als Geſetze eingegoſſen hat, — erkennt der Menſch ſeine natürliche und vernünftige Unterordnung unter eben dieſe Geſetze und ſeine Verpflichtung, innerhalb des ihm angewieſenen Berufes zu ihrer Erfüllung mitzuwirken, ſo beruht ſein Denken und damit ſein Thun auf der Baſis des chriſtlichen, objectiven, hiſtoriſchen Princips. Geht der Menſch dagegen von der Vorausſetzung ſeines Ich aus als eines Vernunft und Willen beſitzenden Weſens, welches befähigt und berechtigt iſt, ſelbſt zu erkennen und zu bemeſſen, was ihm nützlich iſt, deſſen hierdurch gegebene Freiheit der Selbſtbeſtimmung nur durch die entgegenſtehende, ebenſo illimitirte der andern Menſchen behindert wird, ſo entwickelt ſich aus dieſem naturaliſtiſchen Subjectivitätsprincip logiſch die geſamte Hobbesſche Theorie von dem ausſchließlich als menſchliche Triebfeder wirkenden Egoismus, die Rouſſeauſche Vertragstheorie der Regelung dieſes wilden Kampfes durch den von dem freien conſtituirenden Willen der Paciscenten ausgegangenen Geſellſchaftsvertrag, — das geſamte liberale Syſtem mit ſeinem Concurrenzkampfe, dem ‚ehernen Lohngeſetze‘, der ‚Freiheit der Arbeit‘, dem Freihandel, der Geſetzfabrikation aus dem autonomen Willen, den ſelbſtgemachten Verfaſſungen, dem Criminalcodex, der keine Verbrechen gegen Gott kennt, ſondern nur gegen den ſtipulirten Geſellſchaftsvertrag, der daher ſelbſt den Meineid und den Wucher unter den Begriff des Betruges ſubſummirt, die Gottesläſterung unter den der Religionsſtörung und die Fleiſchesverbrechen unter die der körperlichen Beſchädigung."[1] Das war und iſt ja gerade der Grundirrthum des freiwirtſchaftlichen Syſtems, daß es dem Menſchen eine Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit zuſchreibt, die derſelbe nicht hat und niemals haben kann, eine Unabhängigkeit, die von jedem über dem Menſchen und der Geſellſchaft ſtehenden Herrn abſieht, — eine Autonomie, welche den Menſchen der von Gott gewollten Geſellſchaftsordnung eben dadurch entrückt, daß ſie ihn loslöſt von der ſittlichen Weltordnung[2].

Jener unbegrenzten, individualiſtiſchen Freiheit ſtellen wir nun im folgenden zunächſt einige allgemeine ſociale Grundſätze und Lehren entgegen, wie das chriſtliche Sittengeſetz ſie enthält. Wohl genügt es nicht, zu ſagen: nur das Chriſtenthum kann die ſociale Frage löſen. Andererſeits darf aber auch nicht verſchwiegen werden, daß ohne Wiederbelebung des chriſtlichen Geiſtes alle Reformverſuche zu keinem ſichern, dauernden, befriedigenden Ziele gelangen können. Die chriſtliche Geſinnung ſchwebt nicht in der Luft. Wo ſie herrſcht, da kann ſie nicht ohne praktiſche Folgen bleiben für das individuelle wie für das ſociale Leben. Sie wird auch in der heutigen Geſellſchaft die Macht der Selbſtſucht und Habſucht brechen und namentlich jene beklagenswerthe Iſolirung beſeitigen, die zur Unterdrückung und Ausbeutung der Schwachen geführt hat.

Doch ebenſoſehr wie die ethiſchen Principien müſſen hier die Thatſachen und Erfahrungen der Geſchichte zu Rathe gezogen werden. Wir begnügen uns darum nicht mit der principiellen Prüfung des freiwirtſchaftlichen Syſtems, ſondern werden in einem beſondern Kapitel Freiwirtſchaft und Wirtſchaftsordnung in Beiſpielen ihrer hiſtoriſchen Erſcheinung vor Augen führen.

---

[1] v. Vogelſang, Geſammelte Schriften II, 63 ff.; VI, 283 ff.

[2] Vgl. Dr. P. Oberdörffer, Kölner Correſpondenz für die geiſtlichen Präſides katholiſcher Vereinigungen der arbeitenden Stände. 6. Jahrg. 1893, Nr. 1—4, S. 1 ff.

§ 1.

Die Solidarität als Pflicht im Wirtſchaftsleben.

1. Der amerikaniſche Nationalökonom H. C. Carey[1] nennt die Aſſociation mit dem Mitmenſchen ein Hauptbedürfniß der menſchlichen Natur: „Von den Atomen des Stoffes hat jedes ſeine unabhängige Exiſtenz; ein Atom Sauerſtoff wie ein Sandkorn ſind für ſich ſelbſt vollkommen. Der alleinſtehende Baum trägt dieſelben Früchte wie die Bäume, welche in ihren heimiſchen Hainen bleiben; der Hund, die Katze, das Kaninchen verlieren nichts von ihren Kräften, wenn ſie auch vollſtändig iſolirt werden. Nicht ſo beim Menſchen; ihn treibt die Nothwendigkeit, ſich ſeinem Nebenmenſchen anzuſchließen." Wird der Menſch iſolirt, ſo verliert er an Kraft, und zwar an jener Kraft, die durchgängig nothwendig iſt, um menſchenwürdig leben zu können. Daher iſt in uns jenes mächtige, natürliche Verlangen, durch geſelligen Zuſammenſchluß die Ergänzung unſerer Kraft oder vielmehr unſerer Schwäche, die Mittel zur Vervollkommnung des irdiſchen Daſeins zu ſuchen[2].

---

[1] Lehrbuch der Volkswirtſchaft und Socialwiſſenſchaft. Deutſche Ausgabe von Dr. K. Adler (Wien 1870) S. 16 f.

[2] Auch das Thierleben kennt einzelne Beiſpiele des Zuſammenwirkens. Man denke nur an den wundervollen Haushalt der Bienenfamilien, der Ameiſen u. ſ. w. Das Thier wird zu dieſem Zuſammenwirken mit andern ſeiner Art bloß durch ſeinen natürlichen Inſtinct angetrieben, der Menſch überdies durch Vernunft und Pflichtbewußtſein. De regimine principum (wahrſcheinlicher Verfaſſer iſt Thomas von Aquin) heißt es: „Mehr als irgend ein Thier, welches zu den geſchart lebenden (animalia gregalia) gehört, iſt der Menſch auf gegenſeitigen Austauſch und Hilfeleiſtung angewieſen (communicativus alteri)." Vgl. Th. Meyer, Die Arbeiterfrage

Zwei Mittel aber ſind es, durch welche die gegenſeitige Ergänzung des Menſchen durch den Menſchen innerhalb der Geſellſchaft ſich vollzieht, zwei Mittel, die ihn befähigen, Beherrſcher der materiellen Natur und ihrer Kräfte zu werden: die Arbeitsvereinigung und die Arbeitstheilung.

Was der Einzelne nicht vermag, das wird erreicht durch die vereinigten Kräfte vieler[1]. Noch mehr, das heutige Geſchlecht hilft dem zukünftigen, wie es den vergangenen Generationen einen Theil ſeiner Kraft zu danken hat. Die eine Generation überliefert der andern ihre Errungenſchaften, die äußern Hilfsmittel, welche die Arbeit erleichtern und fördern, ſowie die Kenntniſſe, welche nothwendig ſind, um die übernommenen mechaniſchen Arbeitsmittel zu erneuern und zu vervollkommnen[2].

---

und die chriſtlich-ethiſchen Socialprincipien (3. Aufl., Freiburg 1895) S. 27 ff. — Von der ſocialen Natur des Menſchen handelt der hl. Thomas ausführlich in Lib. 1, cap. 1 De regimine principum. „Dem Thiere verlieh die Natur“, ſagt der heilige Lehrer, „Kleidung, Nahrung, Waffen zur Vertheidigung, den Inſtinct, — dem Menſchen gab ſie die Hand zur Arbeit, die Vernunft zur Ueberlegung, die Geſellſchaft, damit der eine dem andern helfe.“ — Vgl. Ludw. Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 55 ff.

[1] La civilisation est la force de tous mise aux services de la faiblesse de chacun. Revue de Paris, 1856, 1. Avril.

[2] „Auf dieſe Weiſe kann jedes folgende Geſchlecht, auf den Schultern des vorhergehenden ſtehend, an der Arbeit desſelben weiterfahren. Man braucht nicht jeweilig wieder von vorne zu beginnen, für Verſuche und Gedankenarbeit hohes Lehrgeld zu zahlen, ſondern ſpinnt einfach an dem übernommenen Faden weiter. Die Erfolge einer ſolchen Ausbeutung der angeſammelten Ideenſchätze ſind um ſo größer, je mehr dieſelben Gemeingut werden und auf dieſe Weiſe nicht allein fruchtbar verwerthet, ſondern auch durch hinzutretende neue Gedankenarbeit immer mehr bereichert werden können. Die Wirkung hiervon iſt eine bekannte Erſcheinung, nämlich die, daß die Culturentwicklung auf ihren erſten Stufen ſehr langſam verläuft. . . . Je mehr aber weitere Fortſchritte gemacht werden, um ſo raſcher folgt der Wechſel

Nicht geringern Vortheil als die Arbeitsvereinigung bietet die in der ganzen Geſellſchaft ſich vollziehende Arbeitstheilung[1]. Sie beſteht darin, daß der Einzelne ſeine Thätigkeit nur auf einen beſtimmten und begrenzten Theil der Güterwelt richtet und die von ihm erzeugten Güter gegen die Producte anderer austauſcht. Mag auch das Wort Eiſenharts, die ganze ungeheure Bevölkerung der Erde ſei nothwendig, um ein Individuum vollkommen zu verſorgen, von einer gewiſſen weltwirtſchaftlichen Uebertreibung nicht frei ſein, ſo bleibt doch andererſeits gerade mit Rückſicht auf die Arbeitstheilung wahr, was Cicero[2] behauptet, wenn er ſagt, nächſt Gott ſei für den Menſchen der Menſch das nützlichſte Weſen. Wäre der einzelne Menſch immer darauf angewieſen geblieben, durch eigene Kraftbethätigung alle ſeine Bedürfniſſe ſelbſt zu befriedigen: er hätte bald entmuthigt die Hände ſinken laſſen — in Entbehrung und Elend wäre das Menſchengeſchlecht längſt zu Grunde gegangen. Indem aber Gott den Menſchen und, wie Baſtiat hervorhebt, den Menſchen allein, den Vorzug verlieh, füreinander arbeiten zu können, war die Fort-

---

der Geſtaltungen, und zwar dies um ſo mehr, je inniger die Verkehrsbeziehungen ſind und auf je größere Gebiete ſich dieſelben erſtrecken. Gerade die letzten Jahrzehnte bieten im Vergleich mit vorhergegangenen Zeiten hierfür markante Belege. Die hier berührte Thatſache hat offenbar auch Laſſalle bezw. Marx veranlaßt, in den Stadien, welche nach ihnen der Entwicklungsproceß des Kapitals durchzumachen hat, das erſte als ſehr lang, das letzte als außerordentlich kurz zu unterſtellen." Vgl. Dr. Julius Lehr, Grundbegriffe und Grundlagen der Volkswirtſchaft. I. Band des Hand- und Lehrbuchs der Staatswiſſenſchaften, herausgegeben von Kuno Frankenſtein (Leipzig 1893), S. 6 f.

[1] Man unterſcheidet die techniſche Arbeitstheilung in der einzelnen Unternehmung, die berufsmäßige Arbeitstheilung in der ganzen Geſellſchaft oder Volkswirtſchaft, endlich die internationale Arbeitstheilung in der Weltwirtſchaft. Hier iſt in erſter Linie von der berufsmäßigen Arbeitstheilung die Rede.

[2] De offic. II, cap. 3.

dauer unſeres Geſchlechtes geſichert, zugleich die unentbehrliche Vorausſetzung aufſteigender Culturentwicklung gegeben. Die Schwäche des einzelnen Menſchen, ſeine Ergänzungsfähigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, — gerade ſie wurden zum feſten Bande, welches die Geſellſchaft umſchlingt, und darum zur Quelle jener ſiegreichen Kraft, mit der die Menſchheit den Willen ihres allgütigen Schöpfers immer mehr erfüllt: ut praesit, — daß ſie herrſche über die Früchte des Feldes, die Vögel des Himmels, die Fiſche des Meeres, über alle Schätze und Kräfte der Natur[1].

2. Für die Geſellſchaftslehre ergibt ſich nun hieraus als wichtige Folgerung das Geſetz der Solidarität, die Gemeinſamkeit der Intereſſen als Thatſache und als Pflicht.

Die Menſchen ſind thatſächlich[2] ſolidariſch miteinander verbunden. Eine wechſelſeitige Ergänzung, eine naturgemäße

---

[1] Warum leben die Menſchen in bürgerlichen Gemeinſchaften? fragt Vollgraff (vgl. deſſen Schrift: Wie muß man forſchen und dann ſchreiben? [1855] S. 8). Und er antwortet auf dieſe Frage folgendermaßen: „Die Behauptung, daß der Menſch ein ſociales Weſen ſei und deswegen in Geſellſchaft lebe, iſt keine Antwort auf dieſe Frage. Denn es fragt ſich nun: Warum ſind die Menſchen ſociale Weſen? Antwort: Weil ſie einander bedürfen. Auch dieſe Antwort genügt nicht, ſondern wir müſſen weiter fragen: Warum bedürfen ſie einander? und erſt darauf bleibt keine andere Antwort übrig als die: Weil ſie geiſtig und körperlich ungleich erſchaffen und begabt ſind." Wo einer für den andern und alle füreinander ſtreben und arbeiten, wird die Schwäche des Einzelnen durch die Kraft und Fähigkeit des Ganzen überwunden. Vgl. Kautz, Nationalökonomik (Wien 1858) S. 9 ff.

[2] „Alles in der Welt iſt Ausgleichung," ſagt ſehr ſchön Luigi Taparelli (Naturrecht S. 127 f.). „Die Klugheit des Greiſes hilft der Unerfahrenheit des Jünglings nach, dieſer ſteht mit ſeiner Stärke der Schwäche des Alters bei. . . . Der Gelehrte leiſtet viel durch ſein Genie, er pflegt aber durch ſeine Studien die Kräfte des Körpers zu zerrütten; und ſo wird ihm der Unwiſſende, deſſen Geiſt durch ihn

Auswechslung von Bedürfniſſen und Hilfeleiſtungen wird nur möglich, ſofern es nicht nur wenigen gut geht. Einzig wenn die Mitbürger eine Fülle oder gar einen Ueberfluß von Kraft und Mitteln nach irgend einer Richtung hin beſitzen, ſind ſie im ſtande, andern zu helfen, deren Producte einzutauſchen u. ſ. w. Ihr Wohl iſt daher die thatſächliche Vorausſetzung des Wohles der andern, ihr wahres Intereſſe zugleich das Intereſſe aller. Es mag geſchehen, daß ein Einzelner oder eine ganze Klaſſe vorübergehend durch Ausbeutung und Unterdrückung anderer den eigenen Vortheil ſucht und zu finden meint. Auf die Dauer aber geht das nicht an. Wer auf Ruinen ſein Glück erbaut, der hat auf morſchen Grund gebaut. Der ſchließliche Verluſt wird größer ſein als der zeitweilige Gewinn.

Aber auch abgeſehen von den thatſächlichen Vortheilen der gegenſeitigen Rückſichtnahme auf die Intereſſen anderer, — die Solidarität iſt für den Menſchen eine heilige Pflicht, weil ſie in der menſchlichen Natur ihre Fundamente hat und darum eine Forderung des natürlichen Gottesrechtes darſtellt. Selbſt wenn die Rückſichtnahme auf die Rechte anderer für mich den Verzicht auf manchen materiellen Vortheil in ſich ſchlöſſe, ich darf nicht das Unglück und den Schaden anderer zum Piedeſtal meiner Größe machen. Ich muß mich der Forderung des Begründers der ſocialen Menſchennatur beugen, meinerſeits zur Verwirklichung der Gottesordnung in der menſchlichen Geſellſchaft beitragen. Dieſe Gottesordnung aber verlangt von mir, daß ich bei meinen wirtſchaftlichen Beſtrebungen Rück-

---

Licht empfängt, nothwendig zu ſeiner phyſiſchen Erhaltung. Die Reichthümer begünſtigen die Unthätigkeit und machen auf dieſe Weiſe den Reichen verbindlich gegen den an Arbeit und Mühſal gewöhnten Armen. Kurz die ganze Socialordnung beſteht in einer beſtändigen Auswechslung von Bedürfniſſen und Hilfeleiſtungen, welche von der unendlichen Weisheit nach richtigem Maße ausgetheilt ſind, um dadurch die geſellſchaftliche Verbindung zu erreichen.“

ſicht nehme auf das Wohl und die Intereſſen der andern Geſellſchaftsglieder, daß ich das natürliche Recht der übrigen, die in der Geſellſchaft ebenfalls Schutz, Hilfe, Förderung, nicht Verderben und Untergang ſuchen, in ausreichendem Maße praktiſch anerkenne.

3. Und nun die Freiwirtſchaft? Bekannt iſt die Rolle, welche Robinſon Cruſoë in manchen Lehrbüchern der liberalen Nationalökonomie ſpielte. Es war das für den Geiſt jener Schule höchſt charakteriſtiſch. Die Schilderung des iſolirten Daſeins mag ja immerhin alle die großen Vortheile, welche dem Menſchen aus der ergänzenden Gemeinſchaft des ſocialen Lebens erwachſen, in ein helleres Licht zu rücken im ſtande ſein. Verfehlt jedoch iſt es, unwahr und verderblich zugleich, will man aus den anormalen Verhältniſſen des auf eine einſame Inſel Verſchlagenen, überhaupt eines iſolirt „gedachten" Menſchen, Schlußfolgerungen ziehen für das Leben des Menſchen inmitten der Geſellſchaft. Hier iſt der Menſch nun einmal nicht iſolirt, und gerade das Widerſtreben der ſocialen Natur des Menſchen gegen jede Iſolirung bildet die natürliche Unterlage, auf welcher die Geſellſchaft ſich erhebt. Man mag erwidern, daß auch die Anhänger des freiwirtſchaftlichen Syſtems keine wirkliche Iſolirung wollen, daß ſie die Vortheile des geſellſchaftlichen Lebens nicht unterſchätzen. Ohne Zweifel! Der Reichthum eines Rothſchild wird eben nicht auf einſamer Inſel erworben. Er hätte ja dort auch keine Bedeutung. Die Frage aber bleibt, ob das freiwirtſchaftliche Syſtem die Solidarität, die Gegenſeitigkeit der Intereſſen in dem für das Geſamtwohl aller genügenden Umfange als erzwingbare Pflicht der Geſellſchaftsglieder praktiſch hinreichend anerkennt, ob es demgemäß eine feſte Ordnung will, durch welche die der Solidarität widerſtrebenden Elemente überwältigt werden. Was aber die Beantwortung dieſer Frage betrifft, ſo kann ein Zweifel nicht obwalten.

Die Freiwirtſchaft verneint jede derartige Ordnung des wirtſchaftlichen Lebens. Sie kennt auf wirtſchaftlichem Gebiete nur ein Nebeneinanderbeſtehen ſelbſtgenügſamer und für ſich ſelbſt ſorgender Individuen. Das Wohl aller ſoll hier aus dem freien Spiel der individuellen Kräfte von ſelbſt entſtehen, iſt aber nicht das leitende Princip, der praktiſche Zweck, der durch zielbewußte Beſchränkung und Zuſammenfaſſung der Einzelkräfte irgendwie erſtrebt wird. Das Individuum bleibt alſo völlig frei in der Gründung von Unternehmungen jeder Art, ohne daß ein Nachweis perſönlicher Befähigung gefordert würde. Es iſt frei in der Herſtellung und dem Abſatz der Producte. Es kann durch unbedingt freien Vertragsſchluß nach Belieben den Preis ſeiner Waren beſtimmen und die Bedingungen ſtellen bezw. annehmen, unter denen es mit ſeiner Arbeitskraft ſich in den Dienſt eines andern Individuums begibt u. ſ. w. Nur eines verlangt man mit Nachdruck: daß nämlich jeder unmittelbare, widerrechtliche Eingriff des einen Individuums in die private Rechts- und Vermögensſphäre des andern durch Raub, offenen Betrug, Diebſtahl u. dgl. verboten bleibe und geſetzlicher Ahndung unterliege.

4. Man kann nicht zweifelhaft ſein, welcher Quelle dieſe Auffaſſung entſtammt. Indem der liberale Oekonomismus ſeine Lehrſätze aus der Betrachtung der Tendenzen natürlicher Triebe ableitete und von der Wirkſamkeit der egoiſtiſchen Inſtincte des Individuums das Heil erwartete[1], ſagte er ſich los von den Pflichten ſocialer Rückſichtnahme. Solidarität iſt nicht Sache des Inſtinctes. Daß der Menſch, ſeinem ſocialen Triebe folgend, in der Geſellſchaft nicht bloß die Ergänzung ſeiner eigenen Schwäche ſucht, ſondern auch die gleichen Triebe,

---

[1] Vgl. Die philoſophiſchen Grundlagen des ökonomiſchen Liberalismus, Bd. III der „Socialen Frage“, 12. u. 13. Heft (Freiburg 1899), S. 104 ff.

Wünſche, Rechte bei andern anerkennt, ja daß er ſogar bereit iſt, ſeinen perſönlichen Vortheil zu mäßigen, zu opfern, wo die ſociale Harmonie der Intereſſen dies fordert, — das iſt nicht Werk des Naturtriebes, ſondern Geſetz einer höhern Ordnung, der auch das Triebleben im Menſchen ſich unterwerfen muß: der Vernunft und des Gewiſſens. Die Herrſchaft der Inſtincte dagegen führt nothwendig zu jenem Kampf, in dem die freiwirtſchaftliche Wiſſenſchaft das Ideal ſocialen Lebens zu erblicken ſich nicht entblödet hat. Dieſer Kampf ums Daſein, der kein wohlthätiges Ringen des Menſchen mit den gewaltigen Kräften der Natur, keinen heilſamen Wetteifer bedeutet, ſondern der nichts iſt als Mißachtung fremder Intereſſen und Bedürfniſſe, Bereicherung auf Koſten und durch Ausbeutung und Ausbeutelung anderer, ein Vernichtungskampf des Menſchen gegen den Menſchen, er ſteht im Widerſpruche mit der ſocialen Natur des Menſchen, der Solidarität, als Thatſache und als Pflicht; er iſt darum verwerflich, unnatürlich, unmoraliſch. Und wer zählt die Thränen, wer bemißt den Schmerz, das tauſendfache Weh, die ſchreckliche Verzweiflung der um ihre Exiſtenz Ringenden, die in der modernen Geſellſchaft durch die Schuld des Liberalismus eine Grube der Vernichtung ſtatt brüderliche Hilfe gefunden haben?

Mit Recht fordert darum P. A. M. Weiß[1] die heutige Zeit auf, endlich einmal mit dem individualiſtiſchen Syſtem aufzuräumen, „bei dem der Menſch im beſten Falle ſich nur nach ſeinem Gutbefinden mit der Geſellſchaft ins Einvernehmen ſetzt, wenn er ſich nicht ganz und gar in ſich ſelber abſchließt. Dieſe ſchmachvolle Theorie kennt keinen andern Idealmenſchen als das im ewigen Kriege mit allen befindliche Höhlenungeheuer des Hobbes, den Urpolyphem, den vollendeten

---

[1] Sociale Frage und ſociale Ordnung oder Inſtitutionen der Geſellſchaftslehre, 1. Theil (Freiburg 1892), S. 326; 3. Aufl. (Freiburg 1896) S. 369 f.

Wilden. Es iſt nicht Zufall, ſondern Grundſatz, daß Adam Smith, der Vater des liberalen Oekonomismus, alle ſeine Lehrſätze aus dem Leben des vereinſamt in der Wildniß hauſenden Jägers und Fiſchers oder des aus der Geſellſchaft ausgeſtoßenen, heimatloſen Nomaden aufgebaut. Daß dieſe nicht für eine Geſellſchaft paſſen, deren erſte Lehre lautet: Alle für einen und einer für alle, konnte er ſich ſelber nicht verhehlen. Aber gerade deshalb ſtellte er ſie auf, um einen neuen Zuſtand der Menſchheit, die Zerbröckelung in lauter zuſammenhangsloſe, nur durch beſtändigen Ringkampf miteinander verbundene Individuen herbeizuführen. Das iſt ihm nur zu gut gelungen, wie die Geſchichte der Geſellſchaft ſeit ſeinen und ſeines Zeitgenoſſen Rouſſeau Tagen zeigt. Seitdem Darwin die alten Anſchauungen von Lucretius und Hobbes wieder aufgewärmt hat, iſt dieſe Auffaſſung vom Menſchen vollends zum Gemeingut der Maſſen geworden. Deshalb kann nunmehr ſelbſt in volksthümlichen Abhandlungen über die ſociale Frage nicht laut genug hervorgehoben werden, daß jeder ohne Ausnahme ſeiner natürlichen Beſtimmung zufolge für die Gemeinſchaft mit andern geſchaffen iſt, und daß ein Menſch, der ſich von dem Zuſammenhange mit der menſchlichen Geſellſchaft loslöſt, auch keine menſchlichen Rechte ausüben kann. Nicht als ob er ſeine Rechte von der Geſamtheit hätte. Aber der Schöpfer hat ſie ihm nur unter der Bedingung gegeben, daß er von ihnen innerhalb der Geſellſchaft und auch zum Nutzen des Ganzen Gebrauch mache“.

§ 2.

Der ſociale Zweck und Charakter der Arbeit.

1. Es iſt lediglich eine Weiterführung und Ergänzung unſerer bisherigen Argumentation gegen das freiwirtſchaftliche Syſtem, wenn wir einiges über den ſocialen Charakter der Arbeit beifügen.

Daß der ſittliche Zweck der Arbeit — Erfüllung des göttlichen Gebotes und ethiſche Selbſtvervollkommnung des Arbeitenden — alle andern perſönlichen Zwecke weit überragt, verſteht ſich von ſelbſt. Hier jedoch ſprechen wir bloß von dem doppelten wirtſchaftlichen Zweck der Arbeit[1]:

Der unmittelbare natürliche Zweck aller wirtſchaftlichen Thätigkeit iſt die Befriedigung der eigenen Bedürfniſſe des wirtſchaftlich Thätigen und ſeiner Familie.

Der mittelbare natürliche Zweck der wirtſchaftlichen Thätigkeit innerhalb der Geſellſchaft iſt die Befriedigung der Bedürfniſſe der andern Geſellſchaftsglieder, in letzter Linie das Gemeinwohl der ganzen Geſellſchaft.

Beginnen wir mit dem unmittelbaren Zwecke der wirtſchaftlichen Thätigkeit. Von niemand wird beſtritten, daß die Erhaltung des Lebens wirklich Zweck der Arbeit ſei. Ebenſo leicht erweiſt es ſich aber auch, daß dies der unmittelbare Zweck der Arbeit iſt. Der Menſch dient zuerſt ſich ſelbſt, ehe er andern dienen kann, weil jede an andere ſich vollziehende Leiſtung ſeine eigene Exiſtenz logiſch und factiſch vorausſetzt. Die Erhaltung der eigenen Exiſtenz geht darum naturgemäß jedem Dienſte voraus, den er andern, den er der Geſellſchaft leiſtet. Nur vermittelſt der Erhaltung der Beſtandtheile der Geſellſchaft wird dieſe ſelbſt erhalten, und der Untergang ihrer Beſtandtheile wäre gleichbedeutend mit ihrem eigenen Untergang. Ueberdies empfängt der Menſch das Recht, ſich Arbeit zu ſuchen, um durch die Arbeit ſein Leben zu erhalten und zu vervollkommnen, nicht erſt in oder von der Geſellſchaft, ſondern von der Natur. Bereits ausgerüſtet mit dieſem Rechte tritt er in die Geſellſchaft ein. Es muß daher jenes Recht trotz aller aus dem geſellſchaftlichen Verbande erwachſenden Schranken und Pflichten ſeinen eigenſten, unmittelbarſten und weſentlichen Zweck und Inhalt — Erhaltung der eigenen Exiſtenz — und zwar gerade als unmittelbaren Zweck auch in der Geſellſchaft bewahren.

---

[1] Ueber den Zweck der Arbeit äußert ſich der hl. Thomas von Aquin (2, 2, q. 187, a. 3) wie folgt: Respondeo dicendum, quod labor manualis ad quattuor ordinatur. Primo quidem et principaliter ad victum quaerendum. . . . Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur. . . . Tertio ordinatur ad concupiscentiae refrenationem, in quantum per hoc maceratur corpus. . . . Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas.

Die wirtſchaftliche Thätigkeit innerhalb der Geſellſchaft hat indeſſen nur an erſter Stelle, keineswegs ausſchließlich, zum Zweck, den eigenen Güterbedarf des Arbeitenden zu decken. Der Einzelne mag zwar zunächſt für ſich ſelbſt und ſeine Familie ſorgen wollen und ſorgen müſſen; allein das genügt nicht den natürlichen Bedingungen des ſocialen Zuſammenlebens. Das Weſen und der Zweck der Geſellſchaft iſt etwas Objectives, von Natur aus Feſtſtehendes, und eben darum eine von der Willkür perſönlicher Intentionen unabhängige Norm. Aus dem Gewiſſen heraus ergeben ſich daher Pflichten und Forderungen an den Einzelnen auf Grundlage des Wohles der Geſamtheit. Niemand darf mit ſeiner Arbeit ſein eigenes Wohl ohne gebührende Rückſichtnahme auf die Geſellſchaft — als wäre er ein iſolirtes Weſen — verwirklichen wollen. Er muß vielmehr ſein irdiſches Glück erſtreben in harmoniſcher Vereinigung mit dem Wohle aller, in Unterordnung unter das Wohl der Geſamtheit, welcher er angehört, aber auch poſitiv in gebührendem Maße zur Verwirklichung des Gemeinwohls der Geſellſchaft beitragen, deren Beſtandtheil er iſt und deren natürlicher Zweck für ihn eine bindende Norm darſtellt. Das iſt gerade der letzte Grund für die Berechtigung jeder Wirtſchaftsordnung, für die Zuläſſigkeit einer Beſchränkung der wirtſchaftlichen Freiheit, weil eben der Einzelne ſeine eigenen materiellen Intereſſen dem Geſamtwohle unterzuordnen verpflichtet iſt, den negativen wie poſitiven Forderungen desſelben ſeine wirtſchaftliche Thätigkeit anzupaſſen hat.

2. In der praktiſchen Anerkennung des ſocialen Zweckes der Arbeit, in der Verwirklichung desſelben durch eine geeignete Wirtſchaftsordnung erblickten darum auch die tüchtigſten und verdienſtvollſten Vorkämpfer auf ſocialpolitiſchem Gebiete von Anfang an ein wichtiges, im Grunde genommen das Ziel der ſocialen Reformarbeit. Sie legten demgemäß beſondern Werth darauf, mit überzeugender Klarheit darzuthun, wie das Wohl der ganzen Geſellſchaft in der That als wirklicher, natürlicher, verpflichtender Zweck der Arbeit eines jeden Bürgers zu gelten habe.

Vernehmen wir zuerſt den geiſtvollen Dominikaner P. Albert Maria Weiß[1]: „Gewiß eine ſehr abstracte, rein ſpeculative Frage: warum arbeiten die Menſchen? warum treten ſie miteinander in Geſchäftsverbindung? warum tauſchen ſie Leiſtung und Gegenleiſtung aus? Und gerade dieſe Frage iſt es, welche, ſo oder ſo beantwortet, im Keime die ganze Geſtaltung des ſocialen Lebens in ſich ſchließt. Im Mittelalter gab man darauf die Antwort: Auf daß jeder zu leben habe, ſei es für ſich ſelbſt, ſei es durch andere, für die er arbeitet. Damit war alles entſchieden. Nicht den Beſitz, ſondern das Auskommen, das Leben hatte man im Sinne. Es war alles darauf berechnet, daß jedem einzelnen das Nothwendige zukomme. Da aber keiner für ſich als iſolirte Monade leben kann, da vielmehr jeder in jeder Beziehung zum Leben in der Gemeinſchaft von Natur aus beſtimmt iſt, ſo folgerte man damals, muß die Geſellſchaft im großen ſo geordnet ſein, daß alle ſich gegenſeitig unterſtützen, die einen durch Arbeit, die andern durch Fürſorge. Man ſah darum nicht bloß auf Beſitz, ſondern auf die Pflichten, gegen das Ganze und gegen jedes ſeiner Glieder, auf Vertheilung ebenſo wie auf Production, und vor allem auf Ausgleichen, Zuſammenarbeiten, Zuſammenſtehen, Zuſammenhalten."

---

[1] A. a. O., 2. Theil, S. 492 f. Vgl. auch 1. Theil, S. 361. 432. 435. — 3. Aufl., 2. Theil, S. 549; 1. Theil, S. 310. 351 f. 366 ff. 369 f.

Auch Karl Freiherr v. Vogelſang[1] lehrte, „daß Schwindel und Kriſen, Lohndruck und Socialismus, Verſchuldung und Elend der arbeitenden Berufe im Handwerk, in der Induſtrie und in der Landwirtſchaft, ſowie der zunehmende Uebermuth des anſchwellenden mobilen Kapitals, kurz die ganze ſociale Frage der Gegenwart aus einer einzigen Urſache hervorgegangen ſei: aus einer falſchen Anſicht über den Zweck der menſchlichen Arbeit". Nicht die möglichſt raſche und maſſenhafte Erzeugung von Waren und Gütern, ſondern den leben zu laſſen, der die Arbeit geleiſtet, ihm und den Seinen, entſprechend ſeiner Arbeit, Wohnung, Nahrung, Kleidung, Verſorgung in Alter und Krankheit zu verſchaffen, das iſt der natürliche, weſentliche, innere, nächſte Zweck der wirtſchaftlichen Thätigkeit des Menſchen. Mit derſelben Entſchiedenheit aber kämpft v. Vogelſang faſt auf jeder Seite ſeiner zahlreichen Schriften für die Anerkennung des ſocialen Charakters der Arbeit.

So ſagt ebenfalls Prof. Dr. Franz Hitze[2]: „Im Schweiße des Angeſichtes ſollen wir unſer Brod eſſen, aber wir ſollen es eſſen, und wer den Schweiß nicht ſcheut, dem ſoll auch das Brod nicht verweigert werden." Doch das iſt nur die eine Seite der Sache. „Der Menſch bleibt immer Glied der Gemeinſchaft, der Gemeinſchaft verpflichtet, iſt ebenſoſehr beſtimmt für die Gemeinſchaft (‚Pflicht‘), als die Gemeinſchaft für ihn (‚Recht‘). . . . Alle Arbeit vollzieht ſich in geſellſchaftlichen Zuſammenhängen, iſt Theilarbeit aus dem großen Ganzen der nationalen Arbeit, iſt ein Moment in der Arbeit der aufeinanderfolgenden Geſchlechter, ſich ſtützend auf das ‚Erbe‘ an Kapital und Intelligenz, was ihm ſeine Eltern und Voreltern geſammelt. Die Arbeit iſt ‚Recht‘, iſt aber auch ‚Pflicht‘ gegen die Gemeinſchaft, in deren Schoße ſie ſich gebildet. Sie hat empfangen, ſie muß auch geben. Die Gemeinſchaft muß für ſie aufkommen, ſie auch für die Gemeinſchaft. Auch die Arbeit hat ihre individuelle und ihre ſociale Seite: iſt ‚Erwerbsmittel‘ und ‚Beruf‘. Unſere Zeit liebt es, die individuelle Seite hervorzukehren, die Idee des Berufes iſt verloren gegangen.“ [1]

---

[1] Oeſterr. Monatsſchrift für chriſtl. Socialreform, 15. Jahrg., 4. Heft (St. Pölten 1893), S. 191.

[2] Kapital und Arbeit (Paderborn 1880) S. 152.

In ähnlichem Sinne ſpricht der edle Vorkämpfer chriſtlicher Socialpolitik in Frankreich, Albert Graf de Mun, indem er den mittelbaren Zweck, die ſociale Bedeutung der Arbeit, ihren ſocialen Charakter ſcharf hervorhebt: „Das Recht, welches die öffentlichen Gewalten befugt, auf den Arbeitsvertrag Einfluß zu nehmen, rührt vor allem daher, daß die Arbeit für mich keine Ware, ſondern eine ſociale Function iſt, die zwiſchen denjenigen, welche ſie erfüllen, und der Geſellſchaft gegenſeitige Verpflichtungen begründet, und deren Ausübung nicht dem alleinigen Geſetze der privaten Intereſſen überantwortet werden kann.“ [2]

3. Man könnte einwenden, daß der ſociale Zweck der Arbeit nicht genügend betont ſei, wenn die Selbſterhaltung

---

[1] Hitze a. a. O. S. 393 f.

[2] Le droit qu'ont les pouvoirs publics d'intervenir dans le contrat de travail, découle d'abord de ce que le travail est pour moi non pas une marchandise, mais *une fonction sociale,* qui crée entre ceux qui la remplissent et la société des obligations réciproques, et dont l'exercice ne peut être ainsi abandonné à la seule loi des intérêts particuliers. Rede de Muns in der Kammer der Deputirten, Sitzung vom 11. Juni 1888.

und Selbſtvervollkommnung als unmittelbarer, das Wohl der Geſellſchaft nur als mittelbarer Zweck der Arbeit bezeichnet wird.

Werfen wir einen Blick auf die menſchliche Geſellſchaft, wie ſie thatſächlich iſt, ſo finden wir, daß jeder ſeine Thätigkeit auf einen in der Regel ſehr eng begrenzten Theil der Güterwelt oder auf einen kleinen Kreis beſtimmter Verrichtungen beſchränkt. Der Schuhmacher, ſelbſt wenn er die zahlreichſte Familie hätte, wird doch immer mehr Schuhe produciren, wie der eigene und ſeiner Angehörigen Bedarf erfordert. Der kinderloſe Spielwarenfabrikant dürfte ſogar ſein ganzes Product veräußern. So ſcheint denn in der That, daß in einer arbeitstheiligen Geſellſchaft die wirtſchaftliche Thätigkeit des Einzelnen für andere, für die Geſellſchaft, zunächſt und an erſter Stelle geſchieht[1].

Gleichwohl würde eine derartige Annahme auf einem Trugſchluſſe beruhen, indem dieſelbe das Product, das Ergebniß der Thätigkeit mit eben dieſer Thätigkeit ſelbſt verwechſelt. Ohne Zweifel iſt in der arbeitstheiligen Geſellſchaft das Product, welches der Einzelne erzeugt, für andere oder, ganz allgemein ausgedrückt, für die „Geſellſchaft“ beſtimmt, und inſofern als mein Product den Bedürfniſſen anderer dienen ſoll, kann man mit Recht behaupten: Zweck meiner wirtſchaftlichen Thätigkeit ſei die Befriedigung der Bedürfniſſe der Geſellſchaft. Allein iſt das ihr einziger Zweck? Iſt das überhaupt ihr erſter, unmittelbarer Zweck? Ganz gewiß nicht! Warum gibt denn der wirtſchaftlich Thätige ſeine Producte, ſeine Dienſte an die Geſellſchaft ab? Offenbar deshalb, weil er nicht ſelbſt alle für ſeinen Bedarf nothwendigen Güter hervorbringen und die von ihm hervorgebrachten Güter nicht alle conſumiren kann. Der Tauſch iſt für ihn nur das nothwendige Mittel, durch welches er ſich von den andern, von der Geſellſchaft, die Güter verſchafft, deren er bedarf, und welche er nicht ſelbſt zu produciren vermochte. Der unmittelbare Zweck, auf welchen die wirtſchaftliche Thätigkeit ihrer Natur nach, nicht bloß äußerlich, ſubjectiv, zufällig, ſondern weſentlich und innerlich gerichtet, der Zweck, den der Arbeitende mit derſelben natürlichen und ſittlichen Nothwendigkeit erſtrebt, mit welcher er für die Erhaltung ſeines Lebens ſorgt und zu ſorgen die Pflicht hat, das iſt alſo der Erwerb des eigenen Bedarfs. Dazu producirt, dazu vertauſcht er den Ueberſchuß ſeiner Producte, die er nicht alle für ſich verwendet und die ihm ein Mittel ſind, um zu erlangen, was ihm an Nahrung, Kleidung, Wohnung u. ſ. w. Bedürfniß iſt. Dazu tritt er unter Umſtänden in den Dienſt eines andern, und auch hier bleibt der erſte, natürliche Zweck der Lohnarbeit, daß der Arbeiter in gebührender Weiſe für ſich und die Seinen Unterhalt finde.

---

[1] Der Engländer Walter Crane zieht ſogar in ſeinem Buche The claims of decorative art (London 1892) aus der Thatſache, daß der Künſtler für die Geſellſchaft arbeite, den Schluß, daß derſelbe nothwendig Socialiſt ſein müſſe: „Der Künſtler iſt immer ängſtlicher beſtrebt, das zu geben, was er hat, ſein Beſtes allen Leuten zu zeigen, und inſofern iſt er naturgemäß Socialiſt.“ Die von Engelbert Pernerſtorfer herausgegebenen Monatshefte „Deutſche Worte“ bemerken dazu (13. Jahrg., 10. Heft [Wien 1893], S. 659): „Crane ward als denkender Künſtler zum Socialiſten.“ Es fragt ſich nur, ob er richtig „gedacht“ hat.

Gewichtiger könnte ein zweiter Einwand erſcheinen. Wird nicht durch die Behauptung, daß die Erhaltung der Geſellſchaft nur „mittelbarer“ Zweck der wirtſchaftlichen Thätigkeit ſei, die Geſellſchaft dem Individuum untergeordnet und eben dadurch aufgelöſt? Zur Widerlegung dieſes Einwandes würde genügen, darauf hinzuweiſen, daß ein der Natur nach unmittelbarer, näherer Zweck keineswegs dem Range nach der vornehmſte Zweck zu ſein braucht. Der erſte, unmittelbare Zweck der Arbeit iſt die Selbſterhaltung der Arbeitenden. Aber dieſer Zweck ſteht in einem gewiſſen Verhältniß der Unterordnung zum ſocialen Zweck der Arbeit. Um die Eigenart jener Unter=

ordnung richtig zu erfaſſen, müſſen wir auf das Verhältniß des Individuums zur Geſellſchaft zurückgreifen.

Der Menſch hat unbeſtreitbar wenigſtens einen Zweck, welcher ſich dem ſtaatlichen Leben nicht unterordnet, für den vielmehr alle irdiſchen Verhältniſſe und auch die ſocialen Beziehungen des Menſchen bloße Mittel ſind. Es iſt dies ſein Endziel, um deſſentwillen er auf dieſer Erde pilgert: Gottes Dienſt und ſeiner Seele ewiges Heil[1]. Dieſes Endziel des Menſchen als deſſen höchſten Zweck anzuerkennen, iſt Pflicht auch der Geſellſchaft. Andernfalls empört ſie ſich gegen Gott, untergräbt jede Autorität und löſt ſich ſelbſt auf. Um aber dieſen ſeinen Zweck zu erreichen, muß der Menſch exiſtiren und darum auch die Mittel ſeiner Exiſtenz erwerben können. Dazu hat der Menſch unmittelbar von Natur aus ein Recht, — ein Recht, welches die Geſellſchaft nicht verleiht, wohl aber ebenſo anzuerkennen hat wie das Endziel und die höchſte Lebensaufgabe des Menſchen. Würde zwiſchen jenem Rechte der Einzelnen und dem Zweck der Geſellſchaft ein Widerſpruch beſtehen, ſo wäre die Geſellſchaft unmöglich. Aber es beſteht kein ſolcher Gegenſatz. Der natürliche Zweck der Geſellſchaft iſt die öffentliche Wohlfahrt und eben damit indirect auch das Wohl der Einzelnen, freilich nicht losgelöſt und iſolirt, ſondern in harmoniſcher Vereinigung mit dem Wohle aller andern Geſellſchaftsglieder[2]. Die nothwendige Unterordnung des

---

[1] Vgl. „Sociale Frage" II. Bd., 8. Heft: Der chriſtliche Staatsbegriff (2. Aufl., Freiburg 1898) S. 62 ff.

[2] Vgl. Dr. Ceslaus M. Schneider, Die ſocialiſtiſche Staatsidee beleuchtet durch Thomas von Aquin (Paderborn 1894) S. 20 ff. Dem Abſolutismus Machiavellis gegenüber ſagt Macaulay mit Recht: „Das große Princip, daß Geſellſchaften und Geſetze nur dazu exiſtiren, in letzter Linie die Summe des Glückes der Einzelnen zu vermehren, iſt nicht mit hinreichender Klarheit erkannt. Von allen politiſchen Täuſchungen hat dieſe am ausgedehnteſten und verderblichſten

Einzelnen unter das geſellſchaftliche Ganze kann und braucht alſo keine abſolute zu ſein. Sie wird vielmehr durch den Zweck der Geſellſchaft beſtimmt und begrenzt. Die Einzelnen bewahren daher auch im geſellſchaftlichen Ganzen das Recht und die Pflicht, zunächſt für ihre eigene Erhaltung zu ſorgen. Aber ſie dürfen nicht vergeſſen, daß die Ausübung dieſes Rechtes ſich innerhalb der Geſellſchaft vollzieht und mit ſocialen Pflichten belaſtet iſt. Die Art und Weiſe der Ausübung wird demnach eine ſo geordnete ſein müſſen, daß mit ihr das Wohl aller beſtehen kann. Ja, wie der Einzelne von der Geſamtheit die größten Vortheile empfängt, ſo hat er auch ſein eigenes Handeln und Streben ſo einzurichten, daß es zum Wohl der Geſamtheit poſitiv beiträgt. Eine Auflöſung der geſellſchaftlichen Ordnung läge nur dann vor, wenn nicht nur das Daſein, der Beſtand und der weſentliche Inhalt des Rechtes der Selbſterhaltung als von der Geſellſchaft unabhängig erklärt, ſondern überdies der Menſch bezüglich der Art und Weiſe der Ausübung jenes Rechtes von der Pflicht einer negativen und poſitiven Unterordnung unter den Geſellſchaftszweck freigeſprochen würde.

4. Das richtige Verſtändniß der vorliegenden Frage gewinnt nicht wenig, wenn wir das Verhältniß des einzelnen Bürgers in ſeinem wirtſchaftlichen Handeln zur Geſamtheit der Geſellſchaft noch genauer feſtzuſtellen verſuchen. Es iſt, kurz geſagt, ein Verhältniß der Unterordnung, aber nicht der Knechtſchaft.

---

gewirkt, daß die Wohlfahrt des Ganzen, getrennt von der Wohlfahrt des Einzelnen und mit ihr bisweilen kaum zu vereinen, das für den Staatsmann erſtrebenswerthe Ziel ſei. Immer bloß Opfer für das allgemeine Beſte verlangen und die Wohlfahrt des Einzelnen ganz außer acht laſſen, außer inſoweit ſie für den Beſtand des Ganzen erfordert iſt, heißt ebenſoviel, wie das geſunde Staatsbewußtſein untergraben und nichts vermehren als das Bewußtſein des Elends."

Der Knecht widmet dem Vortheile eines andern ſeine Kräfte gänzlich oder wenigſtens in erſter Linie. Das iſt nicht die Stellung des Menſchen der Geſellſchaft gegenüber. Inſofern der einzelne Bürger Theil der Geſellſchaft iſt, muß dieſe Geſellſchaft für ihn auch als Zweck gelten, wie immer der Theil im Ganzen ſeinen Zweck hat. Er ſoll hier, wie geſagt, die Ergänzung ſeiner eigenen Schwäche finden und ſeinerſeits zur Ergänzung der Schwäche anderer beitragen. Darum kann ihn auch die Geſellſchaft nöthigen, ſeine irdiſchen Intereſſen dem Wohle aller unterzuordnen und mit der ihm eigenen Kraft der Geſamtheit zu nützen. Nicht die Gelegenheit zum Raube, zur Unterdrückung und Ausbeutung anderer bietet ja die Geſellſchaft dem Menſchen nach Gottes Abſicht, ſondern die Gelegenheit, Hilfe zu empfangen, mit der Pflicht, Hilfe zu gewähren. Aber die Geſellſchaft iſt nicht ſchlechthin für den Bürger Ziel und Zweck. Nur ſoweit ſeine ſociale Natur es fordert, gilt er als Theil eines Ganzen, und nur inſoweit ſociale Rückſichten es verlangen, muß er als individuelle Perſönlichkeit dem Ganzen ſich unterordnen. Er iſt nur untergeordnet, er iſt bloß „Theil“ in Beziehung auf das Zuſammenleben und die Zwecke des geſellſchaftlichen Zuſammenlebens. Darüber hinaus bleibt der Menſch kraft ſeiner vernünftigen Natur, ſeiner freien Perſönlichkeit, ſeiner von Gott gewollten eigenen, perſönlichen Zwecke und Rechte auch der Geſellſchaft gegenüber ſelbſtändig; da gilt voll und ganz der Satz: der Menſch iſt nicht der Geſellſchaft, ſondern die Geſellſchaft des Menſchen wegen da. Daß im übrigen das Individuum innerhalb der Geſellſchaft mit Bezug auf ſein wirtſchaftliches Streben durch Rückſichten auf fremde Rechte und auf das Geſamtwohl gebunden und beſchränkt erſcheint, das iſt keine Vernichtung der Freiheit, weil es nicht etwas der Natur des Menſchen Fremdartiges, von außen Aufgezwungenes, ſondern eine zugleich innere, moraliſche Nothwendigkeit, eine durch die menſchliche Vernunft ſelbſt geforderte Beſchränkung der Freiheit iſt. Noch weniger darf man mit Bentham in der Unterordnung deshalb ein Uebel erblicken, weil ſie der Willkür Schranken ſetzt. Sonſt müßten wir auch die Vernunft ſelbſt ein Uebel für den Menſchen nennen, inſofern ſie ſeine Leidenſchaften, ſeinen Willen leitet und durch das Gebot der Ordnung in ihrem Wirken beſchränkt. Freilich das geſellſchaftliche Leben legt der Freiheit Opfer auf. Aber das ſind nothwendige, durch Weſen und Zweck des geſellſchaftlichen Lebens geforderte Opfer, — Opfer überdies, welche durch die ſocialen Güter reichlich erſetzt werden. Die Theilnahme an einem ausgedehntern Kreiſe von Gütern bleibt, wie wir wiederholt hervorhoben, ſtets auch der Maßſtab größerer Freiheitsentziehung [1].

Der Bürger iſt nicht Knecht der Geſellſchaft, aber ebenſowenig auch als Bürger ihr Beamter, die Arbeit kein Amt im eigentlichen Sinne des Wortes [2].

---

[1] P. A. M. Weiß verſucht zu beweiſen, daß nicht einmal von einem Opfer im ſtrengen Sinne des Wortes bei dieſer Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze die Rede ſein könne. „Jeder hat ſeine Rechte mit zwei Rückſichten zu verwenden; erſtens mit Rückſicht darauf, daß die andern auch ihre Gaben und Rechte verwenden können, und zweitens mit Rückſicht auf das Ganze.... Die Ausübung des Rechtes des Einzelnen iſt durch ... das öffentliche Wohl beſchränkt. Es iſt dabei keine Rede davon, daß dasjenige, was ich der Allgemeinheit ſchulde, ein Opfer von mir wäre, wie es Rouſſeau, Hobbes und die modernen Socialiſten bezeichnen. Im Gegentheile, wie die Privatrechte anderer eine Schranke für mein Recht ſind, ſo findet dieſes im öffentlichen Rechte eine zweite Schranke. Dort, wo das Gemeinwohl anfängt, hört mein Privatrecht überhaupt auf, ich bringe aber kein Opfer von dem, was eigentlich von Natur aus mein Recht wäre, ſondern halte nur die Schranken meines Rechtes ein." Sociale Vorträge, gehalten bei dem Wiener ſocialen Vortragscurſe 1894 (Wien 1895), S. 10 f.

[2] So lehrt es die Encyklika Rerum novarum: Omnino necesse est, quosdam reperiri, qui se rei publicae dedant, qui leges

Der Beamte gilt als Functionär, als Diener der Staatsgewalt oder der Gemeindegewalt. Wie nun dieſe Gewalten ihren Zweck ganz in dem öffentlichen Wohle haben, ſo iſt auch der unmittelbare Zweck des Amtes und der amtlichen Arbeit naturgemäß ſtets das Wohl der Gemeinſchaft, und nur mittelbar wird die Ernährung und Erhaltung des Beamten „Zweck“ des Amtes. Der unmittelbare Zweck der Arbeit als wirtſchaftlicher Thätigkeit aber iſt gerade die Erhaltung des Arbeiters; ſie ſoll den leben laſſen, der ſie geleiſtet[1]. Etwas anderes wäre es, wollte man — wie dies von ſeiten der katholiſchen Socialpolitiker zuweilen geſchieht — die Arbeit nur in einem weitern und analogen Sinne ein „Amt“ nennen. Inſofern die Arbeit, wenn auch nicht als unmittelbaren, ſo doch als nothwendigen, natürlichen Zweck das Wohl der Geſellſchaft hat, und in der That die Production und Zuführung der verſchiedenen Güter ein werthvoller Dienſt für die Geſellſchaft iſt, ſo kann man auch im uneigentlichen Sinne den Gewinn der Arbeit als einen von der Geſellſchaft dem Arbeitenden gewährten und garantirten Lohn bezeichnen. Namentlich galt dies zur Zeit der Zünfte, wo im Intereſſe des allgemeinen Wohlſtandes den einzelnen Innungen innerhalb eines beſtimmten Reviers die Ausübung ihres Berufes durch obrigkeitliche Anordnung vorbehalten war. Hier wurde thatſächlich auf Grund der beſtehenden Zunft-

---

condant, qui ius dicant, denique quorum consilio atque auctoritate negotia urbana, res bellicae administrentur. Quorum virorum priores esse partes, eosque habendos in omni populo primarios, nemo non videt, propterea quod communi bono dant operam proxime atque excellenti ratione. Contra vero, qui in arte aliqua exercentur, non eâ, qua illi, ratione nec iisdem muneribus prosunt civitati: sed tamen plurimum et ipsi, quamquam minus directe, utilitati publicae inserviunt. Vgl. Officielle Ausgabe S. 49 ff.

[1] Oeſterr. Monatsſchrift für chriſtliche Socialreform a. a. O. S. 191.

organiſation das Recht, innerhalb des betreffenden Territoriums ein beſtimmtes Handwerk zu üben, nach Art eines Amtes im weitern Sinne verliehen[1].

5. Von einer Anerkennung des ſocialen Zweckes und Charakters der Arbeit in dem von uns erwieſenen Sinne und mit den daraus ſich ergebenden praktiſchen Folgerungen für das Wirtſchaftsleben kann nun offenbar innerhalb eines rein individualiſtiſchen Syſtems keine Rede ſein. Ihm fehlen die Prämiſſen, die zu einer echt ſocialen Auffaſſung der Arbeit überleiten. Damit aber iſt das Syſtem ſelbſt als vernunftwidrig, antiſocial und inſofern unſittlich gerichtet.

Noch deutlicher offenbart ſich die Unhaltbarkeit der abſoluten Freiwirtſchaft und die Nothwendigkeit einer feſten Wirtſchaftsordnung, wenn wir direct den natürlichen Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft genauer ins Auge faſſen.

§ 3.

Staatszweck und Freiwirtſchaft.

1. Das Wort „Geſellſchaft“ bezeichnet mehr als eine bloße Menge von Individuen. Eine Herde, eine Baumſchule, ein Sack Getreide iſt noch keine Geſellſchaft. Es müſſen zunächſt vernünftige Weſen jene Menge bilden. Allein auch das genügt nicht. Die bloße Menge vernünftiger Weſen iſt noch keine Einheit. Die Einheit aber gehört unbeſtritten zum Weſen jeder Geſellſchaft. Dazu bedarf es eines einigenden Bandes. Welches iſt nun jenes einigende Band? Etwa das bloße Zuſammenwohnen in einem und demſelben Lande oder das Zuſammenleben zur ſelben Zeit? Nein. Es kann Geſellſchaften geben, deren Glieder weithin über den Erdkreis zerſtreut ſind, Geſellſchaften, welche moraliſch dieſelben bleiben, obwohl ſie ſo große Zeiträume umſpannen, daß viele Gene-

---

[1] v. Vogelſang, Geſ. Aufſätze VI (Augsburg 1886), 285.

rationen nacheinander ihnen angehören. Wir dürfen alſo jenes Band der Einheit nicht in Ort und Zeit ſuchen, ſondern in dem, was wirklich zum Weſen der Geſellſchaft gehört, ohne welches ſie überhaupt nie und nirgends beſtehen kann[1].

Der Umſtand, daß nur vernünftige Weſen eine Geſellſchaft bilden können, deutet ſchon darauf hin, daß jenes einigende Band in der Ordnung des Geiſtes, der Vernunft, des Willens gefunden wird. Hier aber iſt gerade der gemeinſame Zweck dasjenige Band, welches verſchiedene Individuen wirklich zur moraliſchen Einheit einer Geſellſchaft zu verbinden vermag. Ja der gemeinſame Zweck erſcheint uns für die Geſellſchaft ſo weſentlich, daß kein verſtändiger Menſch dort noch von einer Geſellſchaft reden würde, wo dieſes Band nicht vorhanden wäre.

Wenden wir nun das Geſagte auf die ſtaatliche Geſellſchaft an.

Der Staat iſt eine nothwendige, natürliche, d. i. auf der ſocialen Menſchennatur begründete Geſellſchaft.

Als „Geſellſchaft“ muß er einen Zweck haben, da der Zweck zum Weſen jeder Geſellſchaft gehört.

Als „natürliche“ Geſellſchaft erhält er ſeinen Zweck von der Natur bezeichnet. Daraus ergibt ſich denn auch, daß alle Glieder der ſtaatlichen Geſellſchaft, ihrer Stellung und ihren Fähigkeiten entſprechend, zur Verwirklichung dieſes Zweckes verpflichtet ſind. Denn jener Zweck iſt ebenſo wie die ſtaatliche Geſellſchaft von der Natur, d. i. dem Urheber der Natur, von Gott gewollt, daher eine Vorſchrift des natürlichen Rechtes.

---

[1] Vgl. Taparelli, Naturrecht I (Regensburg 1845), 113 ff. — Theodor Meyer, Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts S. 113—131; Institutiones iuris naturalis I, n. 347 sqq.; II, n. 298 sqq. — Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 51 ff.

Der Zweck muß ſodann ein Gut ſein, und zwar ein irdiſches und äußeres Gut. Ein Gut, weil nur dieſes Gegenſtand menſchlichen Strebens iſt; ein irdiſches[1] Gut, weil der Staat nicht über dieſe Erde hinausreicht und darum hier auf Erden ſeine Aufgabe erfüllen muß; ein äußeres[2] Gut, da der Staat nur über äußere Machtmittel verfügt und das geſellſchaftliche Zuſammenwirken als ſolches in der Außenwelt ſich vollzieht und darum auch zunächſt und unmittelbar ein äußeres Gut als Zweck verfolgt.

---

[1] Wenn wir in die Erreichung eines irdiſchen Gutes den Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft legen, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß hiermit nur ihr unmittelbarer Zweck gemeint iſt. Der letzte Endzweck des Staates iſt kein anderer als der letzte Endzweck aller Geſellſchaftsglieder: Gott und Gottes Herrlichkeit. Zu dieſem letzten Zwecke verhält ſich der Staat mit ſeinem unmittelbaren Zwecke, wie alle irdiſchen und geſchöpflichen Einrichtungen, als bloßes Mittel. Man wird daher den Staat, ſeinen Zweck, ſeine Thätigkeit nur dann richtig bemeſſen und beurtheilen können, wenn man die Unterordnung unter den letzten und höchſten Menſchheitszweck ſtets vor Augen behält, — wie man auch von dem Handwerk eines Maurers nur dadurch ein rechtes Urtheil ſich bilden kann, daß man es der Kunſt des Architekten unterordnet, nach deſſen Plan und Zeichnung der Maurer thätig iſt. Taparelli (a. a. O. I, Nr. 723 ff.) weiſt Romagnoſi gegenüber nach, wie alles, was man vom Zweck des Staates und dem öffentlichen Wohle ſagt, ohne Bezugnahme auf den höchſten Menſchheitszweck zweideutig und unzureichend bleibe. Romagnoſi verlangt für die Völker Frieden, Gerechtigkeit und Sicherheit. „Der Friede aber beſteht in der Ruhe der Ordnung; die Lethargie der Unordnung oder die Stille der Unterdrückung iſt kein Friede. Die Gerechtigkeit beſteht in der gehörigen Proportion. Die Sicherheit iſt für die Tugend beſtimmt, nicht für das Verbrechen. Die Ordnung, die Proportion, die Tugend aber ſind lauter Begriffe, die ſich auf das erſte Moralprincip des Menſchen, nämlich auf den nothwendigen Endzweck für deſſen ganze Thätigkeit zurückbeziehen. Ohne dieſen beſtimmenden Begriff bleiben jene Worte vagen Sinnes, ſo daß ſie jeder auslegen kann, wie er will.“

[2] Daß dieſes äußere Gut auch dem Geiſte des Menſchen zu gute kommt und zu gute kommen ſoll, iſt dabei nicht ausgeſchloſſen; im Gegentheil muß dieſes ſo ſein, wie in der vorhergehenden Anmerkung auseinandergeſetzt wurde. Allein die ſociale Vereinigung und das ſociale Zuſammenwirken von Weſen, die aus Körper und Geiſt be=

Es muß ferner ein Gut ſein, das von dem Individuum, der Familie und kleinern Verbänden nicht oder nicht in gehöriger Weiſe erreicht wird. Würden Individuum, Familie u. ſ. w. auch ohne den Staat jenes Gut in gleichem Umfange und Grade erlangen können, dann wäre der Staat überflüſſig. Der Geſellſchaftszweck des Staates muß alſo in einer Ergänzung der Individuen und Familien, d. h. in einem Gute oder in einem Inbegriff von Gütern beſtehen, welcher nicht in gebührender Weiſe mit den Kräften iſolirter Familien, Individuen, kleinerer Verbände, wohl aber durch die im Staate vereinigte Geſamtkraft erreicht werden kann [1].

ſtehen, kann unmittelbar ſelbſtverſtändlich nur der körperlichen, ſichtbaren Welt angehören. Die Natur des Menſchen ſelbſt beſchränkt daher die ſociale Thätigkeit und damit den unmittelbarſten Socialzweck auf Veranſtaltungen des äußern Lebens.

[1] So lehrt Leo XIII. in der Encyklika Immortale Dei: „Von Natur aus iſt es dem Menſchen angeboren, in der bürgerlichen Geſellſchaft zu leben; denn da ihm in der Vereinzelung die zum Leben nothwendige Pflege und Fürſorge fehlt, ebenſo auch die Bildung des Geiſtes und Gemüthes nicht möglich iſt, deswegen hat die göttliche Vorſehung es ſo geordnet, daß er für die menſchliche Geſellſchaft, die häusliche nicht nur, ſondern auch die bürgerliche, geboren wurde; denn nur dieſe kann ihm vollkommenen Lebensbedarf bieten.“ Der Zweck des Staates beſteht alſo Leo XIII. zufolge in der Pflege und Fürſorge, in der Beſchaffung des zu einem wahrhaft menſchenwürdigen Leben Erforderlichen, ſoweit dieſes ohne die bürgerliche Geſellſchaft nicht erlangt werden kann. Vgl. Lehmkuhl, Die ſociale Frage und die ſtaatliche Gewalt (6. Heft der „Socialen Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach“ [3. Aufl., Freiburg 1896]) S. 47.

Das Gut, welches den Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft bildet, muß endlich ein Gut aller Geſellſchaftsglieder, ein gemeinſchaftliches Gut ſein. Das erfordert das Weſen jeder Geſellſchaft[1]. Man würde es für unvernünftig und widerſinnig halten, einer Geſellſchaft beizutreten, wenn man nicht in irgend einer Weiſe theilhaben könnte an dem Ziel und Zweck der Geſellſchaft. Noch weniger aber wird der Urheber der Natur die Menſchen zur Gründung der ſtaatlichen Geſellſchaft und zur Theilnahme an ihr verpflichtet haben, ohne zugleich allen, die zu dieſer Theilnahme verpflichtet ſind, d. h. allen Bürgern, das Recht zu gewähren, auch theilzuhaben an dem Geſellſchaftszwecke, dem Geſellſchaftsgute.

Welcher Art iſt nun jenes äußere, irdiſche, allen Geſellſchaftsgliedern gemeinſame Gut, das von den iſolirten Familien und Individuen nicht erlangt werden kann? Iſt es die Exiſtenz des Staates, ſeine Erhaltung, ſeine Vervollkommnung? Nein; denn keine Geſellſchaft exiſtirt zu dem bloßen Zwecke, um zu exiſtiren oder vollkommen zu exiſtiren. Exiſtenz, Erhaltung, Kräftigung, Vervollkommnung des Staates verhalten ſich zum Staatszwecke als bloßes Mittel. Sie bilden die nothwendige Vorausſetzung und Bedingung des geſellſchaftlichen Strebens nach dem allen Geſellſchaftsgliedern gemeinſchaftlichen Gute, welches den eigentlichen Socialzweck des Staates ausmacht. Wir werden alſo das Gut, welches den wahren Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft bildet, nicht in der politiſchen, ſondern in der bürgerlichen Ordnung zu ſuchen haben, — nicht in dem, was der Staat thut, um ſeine Exiſtenz, ſeine Einheit, ſeine Wirkſamkeit zu erhalten und zu entfalten, ſondern unmittelbar in der äußern, irdiſchen Wohlfahrt für die Geſamtheit der Staatsbürger, ſoweit dieſelbe nicht von den Individuen, Familien und freien Verbänden erreicht werden kann.

---

[1] Vgl. Taparelli a. a. O. S. 119: „Einheit des Zweckes, wie ſie aus der Einheit der Erkenntniß ſich ergibt und die Einheit des Willens erzeugt, das gehört zum weſentlichen Begriff der Geſellſchaft. ... Laßt fünfzig Gelehrte ſich abplagen, um ein Manuſcript zu erklären: alle kennen es, alle haben zum Zwecke die Erklärung. Verbinden ſie aber zu dieſem Zwecke nicht vereint ihren Willen, offenbaren ſie ſich nicht gegenſeitig ihre Abſichten, daß daraus ein gemeinſchaftlicher Zweck entſpringt, ſo wird niemand in ihnen eine ‚Geſellſchaft‘ erkennen. Das Gemeinſein nicht nur des Objectes, ſondern auch des Zweckes iſt jenes, was das Weſen der Geſellſchaft vollendet dadurch, daß der Zweck nicht mehr jener der Einzelnen, ſondern ein gemeinſchaftlicher wird. Niemand kann daher denſelben ſich aneignen, ohne ſich mit den andern darein zu theilen, indem er für ſie wie für ſich ſelbſt das nämliche wünſcht und befördert." Die Vereinigung der Abſichten führt nothwendig zu einer Vereinigung der Kräfte, und je vollkommener und geordneter das ſociale Zuſammenwirken der Geſellſchaftsglieder iſt, um ſo beſſer und vollkommener wird auch das gemeinſame Gut als Geſellſchaftszweck erreicht.

2. Es iſt aber von höchſter Bedeutung für die geſamte Staatswiſſenſchaft, rückſichtlich der irdiſchen, äußern Wohlfahrt[1] der Geſellſchaftsglieder die öffentliche von der privaten

---

[1] Das Verlangen nach Glückſeligkeit, welches in der vernünftigen Natur des Menſchen begründet iſt, wird ſeine volle Befriedigung erſt im Jenſeits, im Beſitze Gottes, finden. Aber auch hienieden bildet es für den Menſchen die treibende Kraft, die ſeinen Geiſt und ſeine Hände in Bewegung ſetzt, die ihn zur Verbindung mit andern Menſchen drängt, damit er auf dieſe Weiſe die ihn bedrohenden Uebel fliehen könne, mehr Güter und reichlichere Mittel zur Begründung und Sicherung ſeiner geſamten zeitlichen Wohlfahrt ſich verſchaffe, als er, auf ſich allein geſtellt, in hilfloſer Iſolirung beſitzen würde. So verbindet ſich der Glückſeligkeitstrieb mit dem Geſelligkeitstriebe, welcher über den engern Kreis der Familie hinaus zur Gründung der Staaten führen mußte. „Wenn wir unter Staat die ſtaatliche Geſellſchaft verſtehen,“ ſagt Coſta-Roſſetti (Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie [Freiburg 1888] S. 27 f.), „ſo iſt es aus der Geſchichte klar, daß die Völker aller Zeiten und aller Länder ſich nicht mit einem ruhigen Zuſammenleben aller Bürger und Familien begnügten, ſondern durch Arbeitstheilung und Arbeitsvereinigung alle

Wohlfahrt und die Sphäre der ſtaatlichen Thätigkeit von der Sphäre der privaten Thätigkeit der einzelnen Bürger und ihrer nothwendigen oder freien engern Verbände klar und ſcharf zu unterſcheiden.

Das Privatwohl iſt ein privater Zuſtand der einzelnen Perſonen, Familien, Gruppen, und darum je nach den beſondern Verhältniſſen der in Betracht kommenden phyſiſchen und moraliſchen Perſonen verſchieden. Die öffentliche Wohlfahrt dagegen iſt ein gemeinſamer und darum an und für ſich gleicher Zuſtand aller Geſellſchaftsglieder.

Die unmittelbare Verwirklichung des Privatwohles nun iſt Sache der Privaten ſelbſt und nicht des Staates.

Das folgt zunächſt aus dem natürlichen Zwecke des Staates. Der Staat ſoll ſeinen Gliedern jene Güter darbieten, welche die iſolirten Individuen und Familien mit ihren eigenen Kräften nicht erlangen können. Aber es widerſpricht ſeiner natürlichen ergänzenden Aufgabe, den Geſellſchaftsgliedern — wie der Socialismus es will — die Sorge für das abzunehmen, was den naturgemäßen Gegenſtand ihres eigenen Strebens bildet und mit ihren eigenen Kräften erlangt werden kann. Der Einzelne wird daher insbeſondere nicht vom Staate erwarten dürfen, daß dieſer ihm Arbeit, Koſt und Wohnung gebe, — es ſei denn als Almoſen in der Noth.

Wenn ferner der Staat die unmittelbare, poſitive Sorge für das Privatwohl der Geſellſchaftsglieder übernehmen, d. h.

---

jene zeitlichen Güter zu erlangen ſuchten, welche ihnen nach Umſtänden erreichbar und nützlich ſchienen. Dazu wurden alle Völker gedrängt ſowohl durch vielfachen Mangel als zahlloſe Uebel, denen die Familien ausgeſetzt geweſen wären, hätten ſie nicht durch bleibende Pflichten und Rechte vereint die ... gemeinſame Wohlfahrt ... angeſtrebt.“ Vernunft und Geſchichte offenbaren uns ſomit klar, was der Menſch in der ſtaatlichen Geſellſchaft thatſächlich und naturgemäß ſuchen muß.

unmittelbar für jedes Individuum und für jede Familie einen Zuſtand verwirklichen wollte, in welchem jeder alles beſäße, was er in ſeinen beſondern Verhältniſſen vernünftigerweiſe bedarf, ſo wäre damit dem Staate eine ſo gewaltige Aufgabe zugetheilt, daß dieſelbe in der Praxis gar ſchnell als unausführbar ſich erweiſen müßte.

Endlich widerſpräche es auch der bürgerlichen Freiheit, wollte der Staat die directe und poſitive Fürſorge für das Privatwohl der einzelnen Bürger als ſeine Aufgabe betrachten. Er müßte dann folgerichtig das ganze Privatleben der Einzelnen genau überwachen, Kleidung, Nahrung, Wohnung u. ſ. w. regeln, weil von all dieſem die Privatwohlfahrt abhängt. Das wäre aber geradezu eine unerträgliche Bevormundung.

„Der Staat hat nicht den Zweck,“ ſagt Cathrein[1], „jedes einzelne Glied direct und unmittelbar glücklich zu machen — jeder iſt ſeines eigenen Glückes Schmied —; er ſoll bloß einen geſellſchaftlichen Zuſtand herbeiführen, der es einem jeden ſeiner Glieder ermöglicht, durch eigene, freie Thätigkeit das zu ſeinem irdiſchen Wohl Nothwendige zu erwerben, ſoweit dies hienieden nach Verhältniß der Umſtände geſchehen kann.“

Der Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft beſteht ſomit in der Herſtellung, Bewahrung und Vervollkommnung der Geſamtheit jener allgemeinen Bedingungen und ſocialen Einrichtungen, durch welche allen Gliedern des Staates die Möglichkeit geboten und erhalten wird, frei und ſelbſtthätig ihr wahres irdiſches Glück nach Maßgabe ihrer beſondern Fähigkeiten und Verhältniſſe zu erreichen und das redlich Erworbene zu bewahren[2].

---

[1] Moralphiloſophie II, 436; 3. Aufl. II (1899), 510.

[2] *Theod. Meyer* S. J., Institutiones juris naturalis II, n. 313 sqq. 317 sqq. — Ganz richtig iſt es daher, daß man den Staatszweck als

Jene „Möglichkeit“ iſt alſo das allen Gliedern gemeinſame Gut, welches den Socialzweck des Staates bildet: die öffentliche Wohlfahrt[4].

---

die salus oder prosperitas *publica*, die öffentliche Wohlfahrt, bezeichnet. Zweierlei wird hierbei mit dem Zuſatze „öffentlich“ ausgedrückt: einmal negativ, daß die Privatwohlfahrt der Einzelnen nicht unmittelbarer Zweck des Staates ſein könne; ſodann poſitiv, daß die zeitliche Wohlfahrt, welche den Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft bildet, allen Gliedern des Staates gemeinſam ſei. Alle ſollen in der Lage ſein — ſoweit nicht die eigene Schuld oder unabwendbare Unglücksfälle ein Hinderniß bilden —, an der öffentlichen Wohlfahrt theilzunehmen.

[1] Cf. *Suarez*, De legibus lib. 3, cap. 11, n. 7. Addo tertio: potestatem civilem legislativam etiam in pura natura spectatam non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae; immo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest; sed eius finem esse felicitatem naturalem *communitatis* humanae perfectae, cuius curam gerit, et singulorum hominum, *ut sunt membra talis communitatis,* ut in ea, scilicet in pace et iustitia vivant, et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem rei publicae, et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est. Haec est mens Aristotelis et D. Thomae. — „Wollen wir mehr ins einzelne gehen, ſo begreift das öffentliche Wohl in ſich ... all die Veranſtaltungen, welche es allen Gliedern des Staates ermöglichen, ſich ſelbſt die genügenden leiblichen und geiſtigen Güter zu beſchaffen, die zur irdiſchen Wohlfahrt gehören; Verkehrs- und Handelswege, Blüthe des Ackerbaues, der Induſtrie, der Gewerbe, des Handels, je nach der Lage der Umſtände; ferner gewerbliche und andere Schulen, in welchen ſich alle leicht die für ihren Stand erforderlichen Kenntniſſe erwerben können. Endlich gehört dazu auch ein allgemeiner ſittlicher und religiöſer Zuſtand, der nicht nur nicht zum Laſter und zur Irreligioſität verleitet oder wenigſtens den tugendhaften Wandel erſchwert, ſondern ihn eher fördert.“ Vgl. Cathrein, Moralphiloſophie II, 436 f.; 3. Aufl. II, 513 f. — *Costa-Rossetti* S. J., Philosophia moralis (2. ed., Oeniponte 1886) p. 518; Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie S. 17 f.

Wenn wir die poſitive Erſtrebung der Privatwohlfahrt den unmittelbaren Zweck des privaten Lebens und Strebens, nicht aber des Staates nennen, ſo ſoll damit keineswegs jede Beziehung des Staatszweckes zur Privatwohlfahrt geläugnet werden. Im Gegentheil iſt die öffentliche Wohlfahrt ein hervorragendes Mittel zur Privatwohlfahrt und dieſe ſelbſt darum der mittelbare Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft[1]. Oder wozu anders werden die geſellſchaftlichen Güter den Bürgern dargeboten als zu dem Zwecke, daß ſie nun auch von der ihnen gewährten Möglichkeit, ihr Privatwohl in geſicherter und beſſerer Weiſe zu erſtreben, thatſächlichen Gebrauch machen? Beachtet man das mächtige Verlangen des Menſchen nach ſeinem eigenen Wohl, ſo wird man auch nicht bezweifeln können, daß dort, wo der Staat ſeinen Zweck wirklich erfüllen kann und erfüllt, die Verarmung ganzer Klaſſen, die Verelendung großer Maſſen thatſächlich ausgeſchloſſen bleibt[2], vielmehr ein nach Maßgabe.

---

[1] Cf. *Costa-Rossetti* S. J. l. c. p. 520 sqq.; Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie S. 15 ff. Vgl. auch oben S. 445, Anm. 2.

[2] Die öffentliche Wohlfahrt iſt, wie oben geſagt, ein gemeinſamer Zuſtand aller Geſellſchaftsglieder. Eine Bevorzugung im Hinblick auf den Gebrauch der Geſellſchaftsgüter kann nur derjenige mit Recht beanſpruchen, der wegen ſeiner beſondern Stellung, d. i. wegen beſonderer Verdienſte um die Geſellſchaft, ſpecielle Anſprüche erheben darf. Sofern aber nur die allgemeine Eigenſchaft, Geſellſchaftsglied zu ſein, in Betracht kommt, ſtehen alle Glieder mit Bezug auf Benutzung der Geſellſchaftsgüter gleich. Alle haben inſofern das gleiche Recht, als allen wirklich, ſoweit dies überhaupt ſich erreichen läßt, die Möglichkeit eröffnet und erhalten werden ſoll, an den gemeinſamen Geſellſchaftsgütern ihrerſeits theilzunehmen. Ob ſie thatſächlich und in welchem Maße ſie daran theilnehmen wollen, das iſt ihre private Angelegenheit. Gezwungen zur Theilnahme kann der Einzelne nur dann werden, wenn die willkürliche Selbſtausſchließung von den Geſellſchaftsgütern die Verletzung fremder Rechte, ſei es einzelner Perſonen oder der Geſamtheit, zur Folge hätte.

der ſonſtigen äußern Bedingungen relativ hoher Wohlſtand ſich über die ganze Bevölkerung verbreiten wird.

3. Man kann nun das, was der Staat zu leiſten hat mit Bezug auf jene Bedingungen und Einrichtungen, in denen und aus denen die öffentliche Wohlfahrt beſteht, auf zwei Klaſſen zurückführen, indem man es unter dem doppelten Geſichtspunkte des Schutzes und der Hilfe zuſammenfaßt. Es iſt dies keineswegs eine willkürliche Eintheilung. Wir brauchen uns vielmehr bloß an das zu erinnern, was den Menſchen in die Geſellſchaft treibt, an jenes natürliche Bedürfniß nach Sicherheit und nach Ergänzung ſeiner Kraft, deſſen Befriedigung er in der Geſellſchaft ſucht und ſuchen muß, kurz an die naturrechtliche Begründung von der Nothwendigkeit der Geſellſchaft, um ſofort zu erkennen, daß Schutz und Hilfe in Wirklichkeit die eigentlichen und letzten Zwecke ſind, um derentwillen der Menſch dem Staate angehören und andererſeits dieſer als eine natürliche Geſellſchaftsform gelten muß.

Die ſtaatliche Geſellſchaft ſoll Hilfe gewähren in allen Dingen, in welchen die öffentliche Wohlfahrt dieſe Hilfe fordert, ſei es, daß derartige Angelegenheiten oder Probleme ihrer Natur nach die ſociale Zuſammenfaſſung aller Kräfte vorausſetzen, ſei es, daß beſondere Verhältniſſe eine Ergänzung der unzureichenden Kräfte der Bürger als nöthig und zweckmäßig erſcheinen laſſen.

Der Staat muß ſodann Schutz gewähren, und zwar zunächſt jedem einzelnen Bürger, jeder einzelnen Familie, jeder einzelnen Corporation Schutz bieten gegen alle Vergewaltigung und unbefugte Verletzung ihrer natürlichen und erworbenen Rechte, demgemäß auch die nöthigen Einrichtungen treffen, um dieſer ſeiner allgemeinen Schutzpflicht im gegebenen Einzelfalle gebührend genügen zu können.

Hiermit aber hat der Staat ſeiner Schutzpflicht noch keineswegs genügt. Er muß auch der öffentlichen Wohlfahrt der

Geſamtheit der Bürger und Stände Schutz verleihen gegenüber den egoiſtiſchen Beſtrebungen einzelner, ſoweit dieſelben mit dem Wohle aller andern Geſellſchafts- oder Standesglieder unvereinbar ſind. Denn wenn die öffentliche Wohlfahrt in der Möglichkeit für alle Geſellſchaftsglieder, frei und ſelbſtändig ihr wahres irdiſches Glück zu erſtreben, beſteht, ſo gehört es folgerichtig zum Zwecke der ſtaatlichen Geſellſchaft, alle Hinderniſſe zu beſeitigen, welche, wie nun einmal die gefallene Menſchennatur[1] iſt, aus dem Egoismus einzelner entſtehend, die Allgemeinheit jener Möglichkeit in Frage ſtellen können und werden. Der Staat aber hat das Recht und die Pflicht, ſeinen Zweck, ſoweit dies thunlich, ganz und vollkommen zu verwirklichen und eben darum gegen den privatwirtſchaftlichen Egoismus, den wir hier vor allem im Auge haben, Front zu machen. Den einzelnen Bürgern andererſeits liegt ebenfalls die Rechtspflicht ob, in ihren privaten Beſtrebungen diejenigen Schranken ſich gefallen zu laſſen, durch welche die öffentliche, allen gemeinſame Wohlfahrt bedingt wird, weil auch ſie verpflichtet ſind, der Erreichung des Zweckes der ſtaatlichen Geſellſchaft keine Hinderniſſe in den Weg zu legen.

4. Hieraus ergibt ſich aber ſonnenklar, daß gerade die poſitive Rechtsordnung, welche die vornehmlichſte derjenigen Bedingungen und Veranſtaltungen bildet, deren Herſtellung, Erhaltung und Vervollkommnung wir oben als Staatszweck bezeichneten, ſich keineswegs damit begnügen darf, unmittelbare und unbefugte Eingriffe in die private Rechts-

---

[1] Man mag mit uns der Ueberzeugung ſein, daß infolge der Erbſünde die innere Harmonie des menſchlichen Daſeins zerriſſen wurde, oder man mag die Lehre von der Erbſchuld als „unwiſſenſchaftlich“ zurückweiſen wollen, — die Thatſache der Verheerungen, welche die entfeſſelte Habſucht, der frei wirkende Egoismus in der Geſellſchaft anzurichten pflegt und heute wiederum angerichtet hat, wird auch vor dem blödeſten Auge ſich nicht verbergen können.

ſphäre zu verhindern. Vielmehr iſt es nicht minder weſentliche Aufgabe der ſtaatlichen Rechtsordnung, die öffentliche Wohlfahrt, das Wohl der Geſamtheit gegen den Egoismus auf materiellem und wirtſchaftlichem Gebiete zu ſchützen.

Die ſtaatliche poſitive Rechtsordnung muß alſo dafür ſorgen, daß alle privatwirtſchaftlichen Beſtrebungen in einer Weiſe und Ordnung ſich vollziehen, daß dadurch den berechtigten Beſtrebungen und Intereſſen anderer Bürger, Familien und Stände genügender Raum gelaſſen wird, — daß die Einzelnen ihr Privatwohl fördern, ohne dadurch das Wohl anderer zu verhindern oder zu untergraben, — daß wirklich allen Bürgern, Familien, Ständen die Möglichkeit werde und bleibe, durch geordnete Bethätigung der eigenen Kräfte ihre zeitliche Wohlfahrt zu erringen. Kurz, es genügt für die ſtaatliche Rechtsordnung nicht, wenn ſie den Beſitz und die „freie" Thätigkeit der einzelnen Privaten ſchützt; ſie muß überdies, in Ausübung ihrer Schutzpflicht gegenüber dem Ganzen der Geſellſchaft, die wirtſchaftliche Erwerbsthätigkeit und den Gebrauch des Erworbenen ordnen, — nicht durch bevormundende und willkürliche Eingriffe in die perſönliche Freiheit, ſondern durch allgemeine Rechtsſätze, durch eine der ausgleichenden ſowohl wie der allgemeinen ſocialen Gerechtigkeit[1] entſprechende geſetzliche Eigenthums-, Erwerbs- und Wirtſchaftsordnung[2].

---

[1] Vgl. „Sociale Frage", 8. Heft, 1. Theil: I. Der chriſtl. Staatsbegriff (2. Aufl.) S. 135 ff. 165 ff.

[2] Vgl. J. Biederlack S. J. in Sociale Vorträge (Wien 1895) S. 89 f. — Man beachte wohl, daß der „Staat" nicht gleichbedeutend iſt mit der „Staatsgewalt". Fordern wir vom „Staate" eine Wirtſchaftsordnung, ſo ſoll damit keineswegs geſagt ſein, daß die „Staatsgewalt" hierbei alles zu leiſten habe. Vielmehr wird in geſunden Verhältniſſen auch die „Geſellſchaft" — d. i. die organiſirten Berufsſtände — an der Errichtung und Handhabung jener Ordnung ihren Antheil haben müſſen. Davon ſpäter.

Das iſt es vorzugsweiſe, was die chriſtliche Socialpolitik im Auge hat, wenn ſie eine Wiederherſtellung der Geſellſchaftsordnung ſo dringend fordert. Sie verlangt eine Ordnung des Seins der Geſellſchaft, damit das Handeln der Geſellſchaft und in der Geſellſchaft geordnet werde. Die objective Verwirklichung jener Eigenthums-, Erwerbs- und Wirtſchaftsordnung bildet den Zielpunkt der ſocialen Reform. Durch ſie werden die Beziehungen der Staatsbürger zu einander auf dem wichtigen Gebiete des Eigenthums- und Erwerbslebens in einer dem natürlichen Rechte der Vernunft, dem Gemeinwohle und darum auch den Grundſätzen des Chriſtenthums entſprechenden Weiſe geregelt[1]. Sie iſt, inſofern ſie die privaten Intereſſen und Thätigkeiten mit der öffentlichen Wohlfahrt der Geſamtheit in Einklang ſetzt, öffentlich-rechtlichen Charakters. Nur wenn ſie jene Aufgabe erfüllt, genügt ſie

---

[1] Sehr belehrend iſt die Rectoratsrede, welche Profeſſor Menger im Herbſte 1895 an der Wiener Hochſchule hielt. Dieſelbe bezieht ſich auf die ſocialen Aufgaben der Rechtswiſſenſchaft und nimmt wiederholt Bezug auf den Entwurf eines bürgerlichen Geſetzbuches für das Deutſche Reich. Menger geht davon aus, daß dem erſten Entwurfe des Geſetzbuches vorgeworfen worden ſei: er beſitze keinen ſocialen Charakter. Dieſer Vorwurf ſei berechtigt, dürfe aber nicht den Mitgliedern der erſten Commiſſion, ſondern müſſe der geſamten deutſchen Rechtswiſſenſchaft, ja der Jurisprudenz aller Culturvölker überhaupt gemacht werden, die den Anforderungen der Zeit nicht einmal in dem dürftigſten Maße gerecht geworden ſei. Die Rechtswiſſenſchaft hat ein dreifaches Ziel zu verfolgen, von denen das eine in der Gegenwart, das andere in der Vergangenheit und das dritte in der Zukunft liegt. Die erſte Aufgabe erfüllt die dogmatiſche Rechtswiſſenſchaft, welche die geltenden Rechtsnormen ſammelt, in ein wiſſenſchaftliches Syſtem verarbeitet und ihnen die für die Anwendung tauglichſte Form gibt. Die geſchichtliche Rechtswiſſenſchaft verſucht, den Urſprung der einzelnen Rechtsſätze und -inſtitute zu ermitteln, ihre allmähliche Entwicklung zu verfolgen und ſie bis zur Gegenwart fortzuführen. Die Aufgabe endlich der legislativ-politiſchen Jurisprudenz iſt es, den überlieferten Rechtsſtoff mit den Zuſtänden der Gegenwart zu vergleichen und daraus

---

zu ſchließen, welche Aenderung desſelben in der Zukunft nothwendig ſein werde.

Den breiteſten Raum in der juriſtiſchen Literatur aller Culturvölker nimmt die dogmatiſche Rechtswiſſenſchaft ein, ſchon deshalb, weil ſie in erſter Reihe dem praktiſch-wichtigſten Zwecke, nämlich der Rechtsanwendung dient. Eine eigentlich ſchaffende Thätigkeit kann ſie in den modernen Culturſtaaten mit ihren ſpecialiſirten Geſetzen kaum ausüben; ſie interpretirt, was ein beſtimmter Geſetzgeber mit den einzelnen Geſetzesbeſtimmungen feſtzuſetzen beabſichtigt hat, und daher trägt ihr weit überwiegender Theil einen rein individuellen, zufälligen Charakter, ſo daß die dogmatiſche Literatur bei einem Wechſel der Geſetzgebung raſch der Vergeſſenheit anheimfällt. Der Gegenſtand der hiſtoriſchen Rechtswiſſenſchaft iſt zwar der nämliche wie jener der dogmatiſchen; allein indem ſie die hiſtoriſche Entwicklung der einzelnen Rechtsinſtitute bei ihrem Durchgang durch Zeiten und Völker verfolgt, verlieren dieſe den zufälligen und vergänglichen Charakter, welcher dem Rechtsgedanken in ſeiner individuellen Erſcheinung ſo oft anhaftet.

Die geſchichtliche Erforſchung des Rechtes kann nun aber verderblich wirken, wenn ſie ſeinen Hauptzweck, die vernünftige Ordnung unſeres ſocialen Lebens, ſeine praktiſche Bethätigung beeinträchtigt. Daß die hiſtoriſche Rechtswiſſenſchaft des 19. Jahrhunderts, die alle juriſtiſchen Kreiſe beherrſcht, das im höchſten Grade thut, beweiſt das Bürgerliche Geſetzbuch (?). Von Anfang an hat ſie zu einer Ueberſpannung des Autoritätsprincips geneigt; eine faſt unbedingte Hingabe an die geſchichtlich gewordenen Ordnungen der Völker, eine blinde Bewunderung der klaſſiſchen römiſchen Jurisprudenz, eine unkritiſche Unterwerfung unter die geſchichtliche und wiſſenſchaftliche Autorität ſind ihre hervorſtechendſten Eigenſchaften. Daher kam es, daß ſie die völlige Umänderung der Machtverhältniſſe und der ſocialen Lebensformen einfach überſah. Ueberdies hat ſie durch einſeitige Bekämpfung des Naturrechts verhindert, daß dieſes ſich hinreichend umbildete, um an ihr und ihren Gegenſtänden die nöthige Kritik, die erſte Vorausſetzung jeder echt wiſſenſchaftlichen Thätigkeit, ausüben zu können.

Hier iſt alſo zweifellos eine Lücke in der Rechtswiſſenſchaft vorhanden. An die Seite der dogmatiſchen und geſchichtlichen Rechtsden Anforderungen, welche die chriſtliche Geſellſchaftslehre an eine Eigenthums- und Wirtſchaftsordnung ſtets geſtellt hat.

---

wiſſenſchaft muß die legislativ-politiſche Jurisprudenz treten, deren unzweifelhaft wichtigſter Theil die ſociale Rechtswiſſenſchaft iſt. Denn die bei weitem bedeutſamſten Umgeſtaltungen der Rechtsordnung ſind in unſerer Zeit diejenigen, die aus den geänderten Rechtsverhältniſſen der einzelnen Klaſſen der bürgerlichen Geſellſchaft entſpringen und deshalb dem eigentlichen Gebiete der ſocialen Rechtswiſſenſchaft angehören. Jede Rechtsordnung iſt ein großes Syſtem von Rechtsverhältniſſen, die ſich innerhalb eines Volkes im Laufe ſeiner geſchichtlichen Entwicklung herausgebildet haben. Die Intereſſen der herrſchenden Klaſſen, wenn ſie ſich dauernd behaupten, verwandeln ſich in Rechte und Rechtsnormen, die von den übrigen Staatsgenoſſen als etwas objectiv Gegebenes Anerkennung heiſchen (?). Aendern ſich aber dieſe Machtverhältniſſe für die Dauer, ſo verlieren die Rechte und Rechtsnormen ihre natürliche Grundlage und ſinken wieder in den Zuſtand der Intereſſen und Intereſſenkämpfe zurück. Es iſt nun die Aufgabe der ſocialen Rechtswiſſenſchaft, dieſes Auf- und Abwogen der Machtverhältniſſe genau zu beobachten, um daraus ihre Schlüſſe für die Congruenz zwiſchen Recht und Macht zu erhalten und den ſocialen Kataſtrophen, die aus dem Gegenſatz beider ſo oft entſtehen, rechtzeitig vorzubeugen.

Die Hauptſchwierigkeit der ſocialen Rechtswiſſenſchaft beſteht darin, die dauernden Veränderungen in den Machtverhältniſſen der verſchiedenen Klaſſen der bürgerlichen Geſellſchaft gehörig feſtzuſtellen. Es wäre gänzlich verfehlt, die wirtſchaftlichen Verhältniſſe etwa mit Marx und Engels als das für den geſchichtlichen Verlauf allein maßgebende Moment zu betrachten, von welchem ſich Staat, Recht und Religion als bloße Folgeerſcheinungen darſtellen. Gerade das Streben nach einem tranſcendenten Daſein, welches den Kernpunkt aller religiöſen Ueberzeugung bildet, trägt in das Handeln der Einzelnen wie der Nationen ein Element, das nicht wirtſchaftlicher Natur iſt, ja mit den ökonomiſchen Triebfedern oft genug geradezu im Widerſpruche ſteht.

Unſere Zeit drängt in allen Wiſſenszweigen auf Specialiſirung; darin liegt die Gefahr, daß der wiſſenſchaftliche Betrieb in eine bloße virtuoſe Technik ausartet. Früher war die Philoſophie das einigende Band; möge es jetzt die Socialwiſſenſchaft werden, deren Mittelpunkt

Hervorragende katholiſche Socialpolitiker[1], wie A. M. Weiß, Scheimpflug, Ratzinger, bezeichneten hiernach die individualiſtiſche Rechts- und Wirtſchaftstheorie gerade deshalb als ungeſund, weil es ihr an einer richtigen Scheidung von Privatrecht und öffentlichem Recht durchaus gebricht. „Iſt der Menſch als Individuum der einzige Ausgangspunkt für alles geſellſchaftliche Leben," ſagt Scheimpflug[2], „ſo kann folgerichtig das öffentliche Recht nur als der Zuſammenfluß aller Privatrechte, nicht aber als etwas Neues und Höheres aufgefaßt werden. Nur wenn das, was dem Staate die Einheit verleiht, einer höhern Ordnung angehört als ſeine Beſtandtheile, läßt ſich die Lehre des Ariſtoteles und der Scholaſtik begreifen, daß das öffentliche Recht ſeinem innerſten Weſen nach vom Privatrechte verſchieden ſei. Der hl. Thomas lehrt, das öffentliche Recht und das Privatrecht dürfen nicht als eine quantitative Verſchiedenheit aufgefaßt werden, ſondern man müſſe beide Gebiete ihrem Weſen nach trennen. Wie P. Weiß richtig betont, iſt der entſcheidende und grundlegende Punkt in der Geſellſchaftslehre, wie das Privatintereſſe des Individuums und das Gemeinintereſſe des Ganzen, das Privat- und das öffentliche

---

die ſociale Rechtswiſſenſchaft iſt; denn das leidenſchaftliche Intereſſe aller Menſchen iſt auf das ſociale Problem gerichtet.

Menger ſchließt damit, daß er Oeſterreich beſonders zur Ausbildung der ſocialen Wiſſenſchaft berufen hält, nachdem auch der zweite, den erſten ſo ſehr weit überragende Entwurf des deutſchen Geſetzbuchs naturgemäß dieſe Aufgabe nicht habe löſen können.

[1] Vgl. Weiß, Sociale Frage und ſociale Ordnung S. 166. 261. 351 f. 413 ff. 807. 812. 841 ff.; 3. Aufl. I, 297 ff. 465. 481; II, 931 f. 1097 f. — Ratzinger, Die Volkswirtſchaft (2. Aufl.) S. 36. 218 u. ſ. w.

[2] Vgl. Artikel „Kapital und Kapitalismus" im Staatslexikon der Görres-Geſellſchaft III (Freiburg 1894), 598 f.

Recht ſich miteinander in Ausgleich ſetzen. In gleicher Weiſe ſpricht auch Lorenz v. Stein von der Unterwerfung des bisher im weſentlichen privaten wirtſchaftlichen Gebietes unter das öffentliche Recht. In dieſem Sinne kann die ſociale Frage als die Frage der Grenzregulirung von Privat- und öffentlichem Rechte bezeichnet werden. Nur die richtige Scheidung des öffentlichen und des Privatrechtes kann einerſeits das Individuum ſicherſtellen, andererſeits die Souveränität des Individuums brechen; einerſeits die Freiheit des Eigenthums und Verkehrs garantiren, andererſeits deren wucheriſche Entartung hindern. Ohne die richtige Abgrenzung des Privat- und des öffentlichen Rechtes bietet die Gemeinſchaftsidee ſo wenig Sicherheit gegen die Ausbeutung ſeitens der Collectivmacht wie die Freiheitsidee gegen die Zerſetzung der Geſellſchaft."

Nun aber hat bereits Taparelli, wie wir oben bei der Eigenthumslehre[1] hervorhoben, das Princip klar bezeichnet, nach welchem die richtige Scheidung des Privatrechtes und des öffentlichen Rechtes ſich vollzieht, das Privatintereſſe des Individuums und das Gemeinintereſſe des Ganzen, das Privat- und das öffentliche Recht miteinander in Ausgleich geſetzt werden müſſen.

Der Ausgleich regelt ſich, die Scheidung beſtimmt ſich nach dem Princip der Colliſion der Rechte[2].

Wo immer das Privatrecht mit dem öffentlichen Rechte, das Privatintereſſe mit dem öffentlichen Intereſſe collidirt, muß das Privatrecht als das niedere Recht dem öffentlichen Rechte als dem höhern Rechte weichen, — aber auch nicht mehr und nicht weiter, als eine wirkliche Colliſion vorliegt. Wenn das Recht einer oder mehrerer Perſonen mit homogenen [1] Rechten der Geſamtheit collidiren, ſo iſt es klar, daß die Rechte des einen oder der wenigen dem Rechte der Geſamtheit weichen müſſen, wenigſtens inſofern ſie wirklich collidiren, während der nicht in Colliſion kommende Theil ihrer Rechte in voller Kraft bleibt. So z. B. wenn das öffentliche Intereſſe zum Zweck der Verkehrserleichterung des Grundſtückes eines Privatmannes bedarf, collidiren die Rechte der Geſamtheit und des Privaten bloß in betreff des Eigenthums an jenem Grundſtücke, weshalb der Privatmann das Grundſtück an die Geſamtheit abtreten muß. Dieſe aber hat dem erſtern den Werth des Grundſtückes zu erſetzen, weil es für den Bau der Straße nicht nothwendig iſt, daß der Private einen Vermögensverluſt erleidet. Zwiſchen ſeinem Eigenthum an dem Grundſtücke als einer Werthgröße, als eines Beſtandtheiles ſeines Vermögens, und dem öffentlichen Intereſſe liegt eine Colliſion nicht vor [2].

---

[1] Vgl. „Sociale Frage" 9. Heft, 1. Theil: II. Das Privateigenthum als ſociale Inſtitution (2. Aufl.) S. 405 ff.

[2] Vgl. Taparelli a. a. O. I, 367.

5. Der Vorwurf gegen die individualiſtiſche Wirtſchaftsauffaſſung beſchränkt ſich übrigens keineswegs darauf, daß von einer richtigen Ausgleichung zwiſchen öffentlichem Rechte und Privatrechte abgeſehen wurde; er umfaßt auch die Anklage, daß der Liberalismus jene engern ſocialen Verbände und Gemeinſchaftsformen beſeitigte, durch deren Hilfe allein die privaten Intereſſen mit den Intereſſen der Geſamtheit in einer der bürgerlichen Freiheit ſowohl wie der öffentlichen Wohlfahrt entſprechenden Form in Einklang geſetzt werden können. Doch davon ſpäter. Hier genügt uns der Nachweis, daß die Freiwirtſchaft unvereinbar iſt mit dem natürlichen Zwecke der ſtaatlichen Geſellſchaft. Stellt nämlich die Wirtſchaftsordnung ſich als weſentlichen Beſtandtheil

---

[1] Das Recht auf Religion und Sittlichkeit z. B. braucht natürlich niemand irgend einem materiellen Intereſſe der Geſamtheit zu opfern.

[2] Vgl. Taparelli a. a. O. I, 368.

einer geſunden, dem natürlichen Staatszwecke entſprechenden poſitiven Rechtsordnung dar, iſt es ferner die Aufgabe dieſer Wirtſchaftsordnung, die privaten Beſtrebungen der einzelnen Bürger, Familien, Corporationen und Stände mit dem Wohle der Geſamtheit in Einklang zu bringen, — dann iſt ohne Zweifel die Freiwirtſchaft als Syſtem gerichtet. Zwar kennt die Freiwirtſchaft den für alle einzelnen Geſellſchaftsglieder gleichen Zweck der eigenen Wohlfahrt; aber ſie weiß nichts von der Wohlfahrt als einem gemeinſchaftlichen Zweck der ganzen Geſellſchaft. Es fehlt ihr die richtige Idee der öffentlichen Wohlfahrt als des Geſellſchaftszweckes![1] Das wirtſchaftliche Leben ſoll vielmehr der unbehinderten Selbſtgeſtaltung und Selbſtentwicklung überlaſſen werden, ohne daß der Wirkſamkeit des privaten Eigennutzes auf ökonomiſchem Gebiete im Intereſſe des bürgerlichen Geſamtwohles irgend welche Schranken öffentlich-rechtlicher Natur geſetzt wären, und ohne daß der Einzelne in ſeinem Streben nach eigenem Vortheil dem gemeinſchaftlichen Geſellſchaftszwecke ſich unterzuordnen brauchte. Während man von der Geſellſchaft noch redet, hat ſie aufgehört zu exiſtiren. Individuen exiſtiren neben Individuen wie die Sandkörner im Sandhaufen.

---

[1] Werfen wir dem wirtſchaftlichen Individualismus vor, es fehle ihm die Idee der öffentlichen Wohlfahrt als gemeinſamen Geſellſchaftszweckes und -zieles, ſo ſoll damit nicht geſagt ſein, daß die Anhänger jenes Syſtems des Gemeinwohles keine Erwähnung thun. Im Gegentheile, man redet viel davon und verheißt das Glück aller, wie ſchon erwähnt, als nothwendiges Endergebniß der feſſelloſen Wirtſchaftsbewegung, als Reſultat, welches unfehlbar in Kraft der „Naturgeſetze", die das ökonomiſche Völkerleben beherrſchen, und der „natürlichen" Harmonie aller wirtſchaftlichen Intereſſen ins Daſein treten müſſe. Nur wünſcht man nicht, daß jenes allgemeine Glück zum Ziele einer „künſtlichen Rechts- und Wirtſchaftsordnung" werde. Vgl. A. Wagner, Lehrbuch der politiſchen Oekonomie I (2. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1879), 241.

Jeder Einzelne darf mit ſeinem perſönlichen und ſachlichen Können frei, unbehindert ſchalten und walten. Keine eigentlich „ſocialen“ Beziehungen gibt es mehr, es ſei denn, daß man die Beziehung zwiſchen Hammer und Amboß, zwiſchen Ausbeuter und Ausgebeutetem „ſociale“ Beziehungen nennen wollte. Keinen höhern Zweck des geſellſchaftlichen Lebens kennt man außer dem einen, daß das Zuſammenleben dem Stärkern die willkommene Gelegenheit bietet, den Schwächern zu überwältigen und auszunützen.

„Wie nach dem naturaliſtiſchen und ſubjectiviſtiſchen Principe die Menſchen einander überall pflichtlos gegenüberſtehen,“ ſchreibt K. v. Vogelſang[1], „ſo auch bei dem geſellſchaftlichen und wirtſchaftlichen Verkehre, in den ſie zu einander treten. Was ſie bei dieſen Gelegenheiten miteinander ſtipuliren, hängt einzig und allein von ihrer ſubjectiven Willkür oder von dem Zwange der Umſtände ab. Keine objective Norm regelt den Preis einer Ware, keine ſittliche Pflicht der Gerechtigkeit den Preis einer Arbeit. Das Intereſſe allein entſcheidet, und wie es das heidniſch naturaliſtiſche römiſche Recht ausdrückt[2]: ‚In emendo et vendendo naturaliter concessum est, se invicem circumscribere.‘ Nach dem Begriffe der naturaliſtiſchen Freiheit kann jeder Einzelne ſich nach ſeiner Neigung ſeinen Erwerb ſuchen, wie und wo er es am vortheilhafteſten findet. Ob er ſachlich genügend vorbereitet iſt, das iſt allein ſeine Sache und derer, welche mit ihm in wirtſchaftliche Verbindung treten durch Kauf ſeiner Ware, Dienſtmiethe und dergleichen. Sie mögen ſich vorſehen, das iſt ihre Sache, die keinen dritten, am wenigſten das Allgemeine kümmert. Ob er gute oder ſchlechte, theure oder billige Ware und Arbeit liefert, iſt allein ſeine Sache und deſſen, der mit ihm pactirt, wozu ja niemand gezwungen iſt. Ob ſeine — ſolide oder unſolide — Mitbewerbung andere ruinirt, iſt in einer Geſellſchaft, wo jeder dem andern pflichtlos gegenüberſteht, völlig irrelevant. Der Verkehr zwiſchen Käufer und Verkäufer, zwiſchen concurrirenden Producenten untereinander, zwiſchen ‚Arbeitgebern‘ und Arbeitern regulirt ſich ausſchließlich nach den Regeln des Krieges aller gegen alle, in dem der

---

[1] Geſammelte Schriften II, 64 f.

[2] L. 22, § 3, Dig. Locati; l. 16, § 4, Dig. De minoribus.

Schwächere unterliegt; es gelten in dieſem Kriege alle Mittel, die durch das Geſetz nicht ausdrücklich verboten und mit Strafe bedroht ſind.“

6. Unſere bisherigen Ausführungen, welche die Freiwirtſchaft als im Widerſpruche mit der ſocialen Menſchennatur und dem natürlichen, von Gott gewollten Zwecke der ſtaatlichen Geſellſchaft befindlich erkennen ließen, berechtigen uns vollauf, den wirtſchaftlichen Individualismus als ein in ſich ſelbſt unſittliches Syſtem zu bezeichnen. Iſt die Freiwirtſchaft aber principiell vom Standpunkte der Philoſophie, der Moral verwerflich, ſo wird ſie vergebens den praktiſchen Nutzen für ſich ins Feld führen können. Das Sittliche iſt auf die Dauer und für das Ganze auch das Zweckmäßige; das Unſittliche wird ſchließlich immer als unzweckmäßig erkannt. So iſt es beim einzelnen Menſchen, wenn man ſein ganzes Sein, das irdiſche und jenſeitige Leben ins Auge faßt, und ſo erfüllt es ſich auch an der ſtaatlichen Geſellſchaft, die kein Jenſeits hat, im Verlauf der Geſchichte. Die Freiwirtſchaft mag einzelnen Vortheil bringen, für die Geſamtheit gereicht ſie letztlich ſtets zum Verderben.

§ 4.

Ziele und Grenzen der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik.

1. Den Inbegriff der Grundſätze und Maßregeln, nach welchen und durch welche die Staatsgewalt Einfluß nimmt auf das wirtſchaftliche Leben des Volkes, nennt man Wirtſchaftspolitik. Je nach dem beſondern Zweige wird dann wieder zwiſchen Agrar- und Forſtpolitik, Gewerbepolitik, Handelspolitik, Verkehrspolitik u. ſ. w. unterſchieden.

Die Ziele und Grenzen der diesbezüglichen ſtaatlichen Thätigkeit können nicht willkürlich gewählt werden. Auch ſind ſie nicht lediglich und allein durch hiſtoriſche Bedingungen und Verhältniſſe beſtimmt. Es gibt vielmehr allgemein giltige

Principien, die aus der Natur der Sache ſich ableiten und deren gewiſſenhafte Beobachtung im Intereſſe des allgemeinen Wohles und ſpeciell der berechtigten bürgerlichen Freiheit gefordert werden muß. Unſere nächſte Aufgabe iſt es, dieſe allgemeinen Grundſätze feſtzuſtellen.

2. Die öffentliche Wohlfahrt als Staatszweck iſt zwar ein weſentliches Princip der Einheit für die ſtaatliche Geſellſchaft, inſofern ſie ein Gut darſtellt, welches den Zielpunkt des gemeinſchaftlichen Strebens bildet; ſie iſt aber kein inneres, conſtitutives Princip der Geſellſchaft ſelbſt. Da jedoch der Stoff, aus dem die ſtaatliche Geſellſchaft erwächſt, freie Individuen ſind, dieſe aber in Verfolgung des gemeinſamen Zweckes verſchiedene Richtungen einſchlagen, ja ſogar dem ſocialen Zwecke entgegen handeln können, ſo bedarf es im Staate mit Nothwendigkeit noch eines innern Princips der Einheit, welches die Geſellſchaftsglieder zum geordneten Zuſammenleben verpflichten und das Streben der Einzelnen mit dem Zweck der Geſamtheit in Einklang ſetzen kann[1]. Das Vermögen, zu verpflichten, aber bildet das Weſen der Autorität. Dieſe iſt daher, wie immer ihre Form ſich geſtalten mag, der ſtaatlichen Geſellſchaft weſentlich und unentbehrlich. Wo ſie unthätig iſt, da bleibt der ſociale Zweck ein bloßer Wunſch; wo ſie ihrer Aufgabe entſprechend wirkt, wird der Zweck erreicht und der ſociale Charakter der Gemeinſchaft

---

[1] Cf. *S. Thomas*, De regimine principum I, 1: Si ergo naturale est homini, quod in societate multorum vivat, necesse est, in hominibus esse, per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus, et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. — Vgl. auch Ludwig Bendix, Kirche und Kirchenrecht (Mainz 1895) S. 61 ff.

zur thatſächlichen Geltung gebracht. Die Autorität iſt eine moraliſche Gewalt, d. i. das Recht, verpflichtende Vorſchriften zu erlaſſen. Der phyſiſche, äußere Zwang tritt nur ein, wenn die Vorſchriften übertreten werden; er bildet ein nothwendiges Complement der Autorität, nicht aber deren innerſtes Weſen. Menſchen lenken iſt eben etwas anderes als Felsblöcke bewegen. Der vernünftige, ſittliche Menſch wird an erſter Stelle ſtets durch Pflicht und Gewiſſen geleitet. Folgt er der Pflicht nicht, ſo muß er die phyſiſche Nöthigung ſich gefallen laſſen. Auch heißt „regieren“ nicht willkürlich der Wirkſamkeit des Menſchen eine beliebige Richtung geben können, ſondern die Menſchen ihrer Natur, ihren Fähigkeiten, ihren natürlichen Zwecken gemäß leiten.

Die ſtaatliche Autorität oder, wie man gewöhnlich ſagt, die Staatsgewalt iſt demnach ein Recht bezw. der Inbegriff aller jener Rechte und Befugniſſe, die nothwendig ſind, um den naturrechtlichen Staatszweck zu verwirklichen. Die verſchiedenen Befugniſſe, die in der einen — weil das innere Princip der Einheit für den Staat bildenden — Staatsgewalt enthalten ſind, können ſich auf verſchiedene Träger vertheilen, ſei es, daß dieſe Träger bloß als Geſamtheit die Gewalt beſitzen (Republik), ſei es, daß ſie einander untergeordnet ſind und eben durch dieſe Unterordnung die verſchiedenen Befugniſſe wieder organiſch zur Einheit der Staatsgewalt verbunden werden (conſtitutionelle Monarchie)[1].

---

[1] Vgl. Cathrein, Moralphiloſophie II, 392 ff. 457 ff.; 3. Aufl. II, 464 ff. 529 ff. Die Souveränität oder Oberhoheit bildet ein Attribut der höchſten Gewalt. Sind in einem Staate die Befugniſſe, welche die Staatsgewalt ausmachen, auf verſchiedene Perſonen mit Unterordnung der einen unter die andern vertheilt, ſo iſt und heißt „Souverän“ nur diejenige Perſon, welche die höchſte Gewalt inne hat. In der Republik iſt die Geſamtheit der Bürger ſouverän, in der Oligarchie ſind es die Ariſtokraten, in den Monarchien die

Das Pflichten und Rechte der Staatsgewalt beſtimmende Princip muß nun ohne Zweifel gerade in dem Grunde geſucht werden, um deſſentwillen die Staatsgewalt ſich als nothwendigen Beſtandtheil der ſtaatlichen Geſellſchaft darſtellt. Denn wie überhaupt jede Einrichtung in ihrem Zwecke Maß und Norm beſitzt, ſo bildet offenbar auch der natürliche Zweck der Staatsgewalt das regulirende Princip ihrer Functionen. Welches iſt aber der Grund für das Daſein der Staatsgewalt? Kein anderer, wie wir ſahen, als das weſentliche Bedürfniß der ſtaatlichen Geſellſchaft nach einem innern Princip der Einheit, nach einem Princip, welches die geſellſchaftlichen Kräfte zuſammenfaßt und in ihrem Streben nach dem natürlichen Zwecke der Geſellſchaft regelt. Weil ohne Staatsgewalt die ſtaatliche Geſellſchaft ihren Zweck nicht erreichen kann, iſt ihr die Staatsgewalt ebenſo natürlich und weſentlich wie ihr Zweck ſelbſt. Mit andern Worten: Die Staatsgewalt iſt nicht ihrer ſelbſt wegen da[1], ſondern für die ſtaatliche Geſellſchaft, für die Verwirklichung des Staatszweckes. Ja ſie

---

Fürſten. Zur Souveränität gehört ein doppeltes, ein negatives und ein poſitives Moment; ein negatives, inſofern die Souveränität die Abhängigkeit von jeder andern, höhern irdiſchen Macht derſelben Ordnung verneint. Das Familienhaupt z. B. iſt als ſolches nicht ſouverän, weil in der Ordnung der natürlichen Geſellſchaften die Familie unter der ſtaatlichen Geſellſchaft ſteht. Die ſtaatliche Geſellſchaft und der Monarch dagegen iſt ſouverän, weil der Staat in der natürlichen Ordnung die höchſte Geſellſchaftsform darſtellt. Aber das negative Moment genügt nicht, wie K. L. v. Haller (Reſtauration der Staatswiſſenſchaften I [Winterthur 1820], 450 ff.) irrthümlich meinte. Der Begriff der Souveränität ſchließt überdies als poſitives Element die Herrſchaftsbefugniß ein, aber keine andere Herrſchaftsbefugniß als diejenige, welche das Weſen der Staatsgewalt ausmacht.

[1] Cf. *S. Thom.* 2, 2, q. 42, a. 2 ad 3: Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum principis.

hat keinen andern natürlichen Zweck als die Verwirklichung des Staatszweckes, d. i. der allen Bürgern, Familien, Geſellſchaftskreiſen gemeinſamen öffentlichen Wohlfahrt. Ueber dieſen Staatszweck hinaus, außerhalb deſſen, was zur Erreichung desſelben nothwendig iſt, oder gar im Widerſpruche mit demſelben kann ſie nicht verpflichten, hört ſie auf, Autorität zu ſein.

3. Aus dieſer natürlichen Beſtimmung der Staatsgewalt leiten ſich alle ihre einzelnen Rechte und Pflichten ohne Schwierigkeit ab.

Iſt die öffentliche Wohlfahrt auf materiellem, ökonomiſchem Gebiete das Ziel der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik im allgemeinen, ſo wird die Staatsgewalt zunächſt dafür ſorgen müſſen, daß die nothwendigen Vorausſetzungen der öffentlichen Wohlfahrt unverſehrt erhalten werden. Dahin gehört die Sorge für die Exiſtenz, Einheit, Macht des Staates, den Schutz gegen auswärtige Feinde und innere Rebellion, die auch fürs wirtſchaftliche Leben bedeutungsvolle Repräſentanz gegenüber ausländiſchen Nationen u. dgl.

Sodann liegt der Staatsgewalt die Sorge für die verſchiedenen Beſtandtheile der öffentlichen Wohlfahrt ob.

Die öffentliche Wohlfahrt beſteht aber vor allem in der Sicherheit der Ordnung, und darum die Aufgabe der Staatsgewalt in dem wirkſamen Schutz aller natürlichen und erworbenen Rechte. Das iſt offenbar und wird von niemand beſtritten. Nicht ſo ungetheilten Beifall dürfen wir erwarten, indem wir ſpeciell dem ſtaatlichen Rechtsſchutze die Sorge für das Wohl der Geſamtheit zuwieſen und demgemäß nunmehr von der Staatsgewalt fordern, daß ſie alle egoiſtiſchen Beſtrebungen, die unvereinbar ſind mit dem bürgerlichen Gemeinwohl, auf geſetzlichem Wege in die richtigen Schranken zurückweiſe. Dennoch handelt es ſich hierbei in der That, wie oben[1] bereits ausgeführt wurde, nur um eine Frage des Rechtes und der Gerechtigkeit. Die ſtaatliche Geſellſchaft hat ein wirkliches Recht auf ihren Zweck, auf die öffentliche Wohlfahrt, und dem wahren Gemeinwohle gegenüber müſſen von Rechts wegen die collidirenden Privatintereſſen zurücktreten. Da nützt es nichts, zu ſagen, daß eine Handlung oder Unterlaſſung dem einzelnen Privaten gegenüber nicht geſchuldet ſei. Was dem Einzelnen nicht geſchuldet iſt, kann der Geſamtheit geſchuldet ſein, und was das Recht des Einzelnen nicht verletzt, kann das Recht der Geſamtheit verletzen. Unzulänglich iſt daher der ſtaatliche Rechtsſchutz, wenn er ſich bloß auf den Schutz der individuellen Sphäre, auf die Durchführung der iustitia particularis, commutativa beſchränken wollte; vielmehr fordert der vollkommene Rechtsſchutz nicht minder die Wahrung der iustitia generalis, legalis, welche dem Ganzen der ſtaatlichen Geſellſchaft die aus dem natürlichen Zwecke des Staates erwachſenden Rechte garantirt.

Dieſe Auffaſſung ſtimmt überein mit der Lehre, welche Leo XIII. in der Encyklika über die Arbeiterfrage[1] niedergelegt hat: „Der Bürger und die Familie ſollen allerdings nicht im Staate aufgehen, wie geſagt wurde, und die Freiheit der Bewegung, ſoweit ſie nicht dem öffentlichen Wohle oder dem Rechte anderer zuwider iſt, muß ihnen gewahrt bleiben. Indeſſen wirkſame Schutzmaßregeln der Regierung ſollten der Geſamtheit und den einzelnen Ständen gewidmet ſein: der Geſamtheit, weil nach der Ordnung der Natur deren Wohl nicht bloß das oberſte Geſetz, ſondern auch Grund und Endzweck der höchſten Gewalt überhaupt iſt; den einzelnen Ständen, weil die Regierung der Geſamtheit nicht um der Regierenden willen, ſondern für die Regierten geführt wird, wie das Vernunft und Glaube lehren. Und da jede Autorität von Gott kommt als ein Ausfluß der höchſten Autorität, ſo iſt auch die Regierung zu handhaben nach dem Vorbilde der göttlichen Regierung, die da mit gleicher väterlicher Liebe ſowohl die Geſamtheit der Geſchöpfe als die einzelnen Dinge leitet. Droht alſo der ſtaatlichen Geſamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachtheil, dem anders nicht abzuhelfen iſt, ſo iſt es Sache des Staates, einzugreifen."

---

[1] S. 460 ff.

[2] Vgl. Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 50 (51).

Erſcheint es demnach als die wichtigſte und im Intereſſe der Erhaltung und Fortdauer des Staates unerläßliche Aufgabe der Staatsgewalt, die Ordnung und Sicherheit im Staate aufrecht zu erhalten, in wirkſamer Weiſe durch Geſetzgebung, durch Handhabung der richterlichen und ausführenden Gewalt die natürlichen und erworbenen Rechte der Einzelnen, der Geſamtheit, der Stände zu ſchützen, ſo wäre es gleichwohl irrthümlich, wollte man in dem „Rechtsſchutze" die einzige Befugniß und Pflicht der Staatsgewalt erblicken. Kein Werk und keine Einrichtung der Natur gibt es, welche bloß zum Fortdauern beſtimmt und nur mit den Mitteln ihrer Erhaltung ausgerüſtet wären. Im Gegentheile zeigt ſich überall die Beſtimmung und Ausrüſtung zu einer der Einrichtung entſprechenden Vollkommenheit, und zwar nicht bloß negativ, indem die Hinderniſſe der Vervollkommnung überwunden werden können, ſondern durch poſitive Hinordnung auf dieſe naturgemäße Vollkommenheit. Dieſes die ganze von der Natur eingeführte Zweckordnung beherrſchende Princip muß ebenfalls auf jene natürliche Geſellſchaft, welche wir „Staat" nennen, ſeine Anwendung finden. Darum genügt es nicht, wenn die Staatsgewalt durch bloßen Rechtsſchutz eine äußere Harmonie der Freiheit herſtellt, um die Geſellſchaft vor dem Untergange zu bewahren, im übrigen aber ſich indifferent verhält in Bezug auf den Gebrauch der Freiheit und die Vervollkommnung der Geſellſchaft. Vielmehr iſt es ihre Pflicht und ihre Aufgabe, auch poſitiv auf dieſen Gebrauch der Freiheit einzuwirken und poſitiv nach einer aufſteigenden Fortentwicklung des geſellſchaftlichen Lebens zu ſtreben.

Damit iſt die Theorie vom „geſetzlichen Rechtsſchutz behufs ſocialer Selbſthilfe und freier Entwicklung“, wie ſie im Anſchluſſe an das Kantſche Princip von der bloßen „Coexiſtenz“ ſich bildete und in der Adam Smithſchen Volkswirtſchaftslehre — allerdings nicht mit voller Conſequenz — ihre Anwendung auf das ökonomiſche Gebiet fand, als unzulänglich zurückgewieſen.

In der That hat auch, wie Cathrein[1] hervorhebt, kein einziger Staat ſich mit dem bloßen Rechtsſchutze, der bloßen Sorge für die allgemeine und gleiche Freiheit zufrieden gegeben. „Selbſt England und Nordamerika, welche doch als die hauptſächlichſten Vertreter des Freiheitsprincips gelten, haben ſich zu keiner Zeit damit begnügt. Sie wenden z. B. der Hebung des Handels, der Induſtrie, des Ackerbaues ihre Sorgfalt zu, ſuchen durch Ausſtellungen, Prämien, Eröffnung neuer Handelswege die öffentliche Wirtſchaft zu heben; auch das Schulweſen trachtet man zu fördern, wenn man auch weit entfernt iſt, ein ſtaatliches Schulmonopol in Anſpruch zu nehmen. Alle dieſe Maßregeln laſſen ſich aber nicht unter den Begriff des bloßen Rechtsſchutzes bringen.“

Man braucht ſchließlich nur an die Gründe zu denken, um derentwillen die ſtaatliche Geſellſchaft für den Menſchen natürlich und nothwendig iſt. Liegt es da nicht auf der Hand, daß der Menſch in der ſocialen Verbindung mit andern mehr ſucht als bloßen Rechtsſchutz, mehr als Freiheit und Sicherheit? „Der Menſch bedarf zu ſeinem irdiſchen Wohlergehen nicht bloß der Rechtsſicherheit, ſondern mancherlei geiſtiger und leiblicher Güter“, ſagt Cathrein[2], „und da er zur Beſchaffung dieſer Güter allein nicht fähig iſt, verbindet er ſich mit andern ſeinesgleichen, um ſo ſeiner eigenen Unzulänglichkeit abzuhelfen. Das Bedürfniß nach Ergänzung iſt es, welches zuerſt die Individuen zu Familien und die Familien wieder zu größern Gemeinweſen vereinigt. Soweit nun freie Privatvereinigungen unter ſich genügen, um die erforderlichen Güter für alle zu verſchaffen, bedarf es keines obrigkeitlichen Eingreifens. Allein thatſächlich reicht dazu bloße Privatthätigkeit in vielen Fällen nicht aus. Denn dieſe ſchaut nur auf das Privatwohl, und gäbe es nicht eine Autorität, welche auf die Ergänzungsbedürftigkeit aller Glieder des Staates Rückſicht nähme, ſo könnte es geſchehen, daß viele trotz der formellen Rechtsſicherheit im größten Elende leben müßten oder im Staat nicht das fänden, was ſie, durch ihre Natur getrieben, darin ſuchen. Alle werden durch ihre Natur zum ſtaatlichen Leben hingezogen, und zwar auf Grund ihres Strebens nach Glück und Vervollkommnung; es muß alſo auch allen in einem wohlgeordneten Staatsweſen möglich ſein, ihr irdiſches Glück wenigſtens in irgend welchem Grade zu erreichen. Das kann aber allgemein nur der Fall ſein, wenn es eine Autorität gibt, die nicht das Privatintereſſe, ſondern das Wohl der Geſamtheit zum Ziele hat, und zwar nicht bloß in Bezug auf die Rechtsſicherheit, ſondern auch in Bezug auf die geſamte zeitliche Wohlfahrt."

---

[1] Moralphiloſophie II, 425; 3. Aufl. II, 495.

[2] A. a. O. S. 424 f.; 3. Aufl. II, 495.

Die Staatsgewalt hat alſo nicht bloß die Aufgabe, das Recht der Einzelnen, das Wohl der Geſamtheit gegen Verletzungen zu ſchützen und derartigen Verletzungen vorzubeugen, ſie hat überdies die Befugniß, alle geſellſchaftlichen Kräfte zur Mitwirkung an der poſitiven Herſtellung und Förderung der öffentlichen Wohlfahrt zuſammenzufaſſen[1]. Wäre der

---

[1] Der hl. Thomas von Aquin bezeichnet (De regimine principum I, 15) als Pflichten des Regenten folgende drei:

Staat bloß eine auf freiem Vertrag beruhende Aſſecuranzgeſellſchaft für die Sicherheit unabhängiger Individuen, ſo möchte die Rechtsſchutzidee genügen. Erkennt man aber in dem Staate eine natürliche Geſellſchaft mit der öffentlichen Wohlfahrt als natürlichem Zwecke an, erblickt man in ihm ein einheitliches, moraliſches Ganzes, ſo wird man ſich nicht damit begnügen können, der Staatsgewalt eine bloß negative Aufgabe zuzuweiſen[1].

Das allgemeine Ziel der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik iſt mit dem Geſagten hinreichend bezeichnet. Es beſteht in der Herſtellung, Erhaltung, Vervollkommnung der öffentlichen Wohlfahrt, d. i. der ſocialen Möglichkeit für alle Staats-

---

1. „ut in subiecta multitudine bonam vitam *instituat*“;
2. „ut institutam *conservet*“;
3. „ut conservatam ad meliora *promoveat*“.

1. Zur *institutio* bonae vitae gehört:
   a) „ut multitudo in *unitate pacis* constituatur“;
   b) „ut multitudo vinculo pacis unita *dirigatur* ad bene agendum“;
   c) „ut per regentis industriam *necessariorum* ad bene vivendum adsit *sufficiens copia*“.
2. Zur *conservatio* bonae vitae gehört:
   a) „cura de successione hominum et substitutione illorum, qui diversis officiis praesunt“ (gute Beamten und paſſender Erſatz der durch Alter u. ſ. w. unfähig Gewordenen);
   b) „ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis homines sibi subiectos *ab iniquitate coerceat*“;
   c) „ut multitudo subiecta contra hostes *tuta reddatur*“.
3. Zur *promotio* bonae vitae gehört:
   a) „in singulis, quae praemissa sunt, si quid inordinatum est, *corrigere*“;
   b) „si quid deest, *supplere*“;
   c) „si quid melius fieri potest, *perficere*“.

[1] Vgl. Theod. Meyer, Die Grundſätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) S. 279 ff.

bürger, ſelbſtthätig ihr materielles Privatwohl nach Maßgabe ihrer Kräfte und Verhältniſſe zu erreichen, zu bewahren, zu erhöhen.

Hieraus ergeben ſich aber auch die beſondern Ziele, welche aus der concreten, jeweilig hiſtoriſch gegebenen ſocialen Lage für die ſtaatliche Wirtſchaftspolitik erwachſen. Die gegenwärtig ſo viel beſprochene ſociale Frage iſt z. B. nichts anderes als die Frage, welche Mittel anzuwenden ſind, um die heutigen ſocialen und wirtſchaftlichen Uebelſtände zu beſeitigen. Dieſe Mißſtände nun laſſen ſich unter doppeltem Geſichtspunkte zuſammenfaſſen: Der hauptſächlichſte Uebelſtand iſt die fortſchreitende Anhäufung des Beſitzes in den Händen weniger und die entſprechend fortſchreitende Proletariſirung der Maſſen des Volkes. Der zweite Mißſtand iſt die Gefahr für die bereits proletariſirten Maſſen, in ihren heiligſten Rechten geſchädigt zu werden und in den Abgrund des Pauperismus hinabzuſtürzen. Damit iſt das doppelte beſondere Ziel für die ſtaatliche Wirtſchaftspolitik gegeben. Die Staatsgewalt muß vor allem dafür ſorgen, daß dem noch vorhandenen und lebensfähigen Mittelſtande in wirkſamer Weiſe die Möglichkeit zu theil werde, ſich in ſeiner wirtſchaftlichen Selbſtändigkeit zu behaupten. Alles, was dieſe Möglichkeit ſchädigt, collidirt mit der öffentlichen Wohlfahrt und muß daher nach dem Princip der Rechtscolliſion in die richtigen Schranken zurückgewieſen werden. Umgekehrt, alles was jene Möglichkeit ſtärkt und auch für weitere Kreiſe den Weg zum Beſitz eröffnet, verdient die eifrigſte Förderung ſeitens der Staatsgewalt. Sodann liegt es der Staatsgewalt in Ausführung ihrer Schutzpflicht ob, mit beſonderer Sorgfalt die bereits proletariſirten Maſſen gegen jedwede Ungerechtigkeit zu ſchirmen, ferner alle Einrichtungen und Anſtalten zu fördern, durch welche der Armut und dem Elende vorgebeugt werden kann. Ein näheres Eingehen auf die Details der ſocialen Frage und Reform an dieſer Stelle liegt nicht in unſerer Abſicht.

4. Wie gerechtfertigt nun auch das ernſtliche Beſtreben iſt, die im natürlichen Rechte begründeten Aufgaben der Staatsgewalt zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, wie ſehr es ferner unſer Wunſch iſt, die ſtaatliche Obrigkeit möge ihrer Pflicht in vollem Umfange genügen, ſo bedarf es doch andererſeits nicht minder einer genauen Feſtſtellung der Grenzen, innerhalb deren die Wirkſamkeit der Staatsgewalt allein als eine berechtigte erſcheinen kann. Dieſe Begrenzung der ſtaatlichen Functionen iſt einmal deshalb ſo wichtig, weil die ſtaatliche Autorität über große Machtmittel verfügt, deren Mißbrauch höchſt verderblich werden kann. Die centrale, alles beherrſchende Stellung der Staatsleitung bringt es ſodann mit ſich, daß unter den Fehlern der Regierung das ganze Volk zu leiden hat. Endlich iſt die höchſte ſouveräne Gewalt im Staate den Unterthanen gegenüber unverantwortlich und kann von ihnen nicht zur Rechenſchaft gezogen werden. Um ſo mehr liegt der Wiſſenſchaft die Pflicht ob, mit größter Sorgfalt das, was rechtmäßiger Gebrauch, von dem, was Mißbrauch der Staatsgewalt iſt, zu unterſcheiden und ohne Menſchenfurcht die Ergebniſſe ihrer Forſchung darzulegen.

Wir werden im folgenden allgemeine Grundſätze über die Grenzen der Staatsgewalt aufſtellen, nach denen ſich mit Leichtigkeit für den Einzelfall das richtige Maß der ſtaatlichen Einwirkung feſtſtellen läßt.

Alles, was ſeinen unmittelbaren Zweck in der Erhaltung und Vervollkommnung oder Vertretung der ſtaatlichen Geſellſchaft als ſolchen hat, ferner alle Einrichtungen und Veranſtaltungen, welche ſtaatlicherſeits zur Herſtellung und Bewahrung der öffentlichen Wohlfahrt geſchaffen werden müſſen, unterſtehen der directen Leitung der Staatsgewalt.

Alles dagegen, was ſeinen unmittelbaren Zweck in dem Privatwohl der einzelnen Bürger oder kleinerer Geſellſchaftskreiſe hat und was durch private Thätigkeit erreicht und bewirkt werden kann, ſteht bloß indirect unter der Leitung der Staatsgewalt.

Dieſe Grundſätze ergeben ſich aus dem, was über den natürlichen Staatszweck und die Aufgaben der Staatsgewalt geſagt wurde. Nur einige kurze Erläuterungen möchten wir beifügen.

Die ſtaatliche Geſellſchaft muß vor allem für ihre Exiſtenz, für ihre Einheit und Kraft, ihre Vertretung nach außen ſorgen, weil hierdurch die Erreichung des Staatszweckes bedingt iſt. Die directe Leitung dieſer Fürſorge aber ſteht ohne Zweifel der Staatsgewalt, als dem innern Princip der Einheit, dem natürlichen Haupte und Repräſentanten der ſtaatlichen Geſellſchaft zu. Der directen Leitung der ſtaatlichen Centralgewalt unterſteht ſomit insbeſondere die Diplomatie, die Armee, die Organiſation des Gerichts- und Steuerweſens, die allgemeine Staatsverwaltung, die Polizei u. dgl.; mit andern Worten: die ganze politiſche Ordnung, alles, was ſich auf die Erhaltung der Exiſtenz, der Einheit, der Kraft des Staates, auf den Schutz gegen Aufruhr und auswärtige Feinde, auf die Repräſentation des Staates dem Auslande gegenüber, auf die Organiſation und die Ausübung der in der Staatsgewalt enthaltenen, geſetzgebenden, richterlichen, vollziehenden Gewalt bezieht.

Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft iſt ferner, wie oben[1] ausgeführt wurde, die öffentliche bürgerliche Wohlfahrt, d. h. die Herſtellung, Erhaltung, Vervollkommnung der Geſamtheit jener Bedingungen, Anſtalten und Einrichtungen, durch welche allen Gliedern des Staates die Möglichkeit geboten und erhalten wird, frei und ſelbſtthätig ihr wahres irdiſches Glück zu erreichen. Die Staatsgewalt aber beſitzt in der angemeſſenen Verwirklichung dieſes Staatszweckes den ihr eigenen Zweck. Alle Einrichtungen und Anſtalten, welche zur unmittelbaren Realiſirung der öffentlichen Wohlfahrt staatlicherſeits ins Daſein gerufen werden, müſſen daher naturgemäß auch der directen Leitung ſeitens der Staatsgewalt unterſtehen. Warum betonen wir aber, daß dies nur von den ſtaatlicherſeits geſchaffenen Einrichtungen gelte? Das iſt leicht einzuſehen, ſobald man Rückſicht nimmt auf den weſentlich ergänzenden Charakter der Staatsthätigkeit. Wenn für irgend eine Seite der öffentlichen Wohlfahrt bereits thatſächlich in ausreichendem Maße geſorgt iſt, ſo ſteht es der Staatsgewalt nicht zu, durch ſtaatliche Anſtalten die vorhandenen Einrichtungen zu verdrängen. Iſt auch die Staatsgewalt die höchſte Inſtanz, welche für die unmittelbare Verwirklichung der öffentlichen Wohlfahrt der ganzen Geſellſchaft naturrechtlich von Amts wegen einzutreten berufen iſt, ſo folgt doch daraus keineswegs, daß es nicht den Bürgern und deren Verbänden geſtattet bleiben muß, im Intereſſe des öffentlichen Wohles engerer Kreiſe Veranſtaltungen zu treffen, die der privaten Leitung unterſtehen und ſich nur allgemeinen Normativbeſtimmungen zu unterwerfen haben. Oft ſind derartige Anſtalten beſſer im ſtande, ihren Zweck zu erreichen, wie die großen ſtaatlichen Anſtalten. Jedenfalls würde ihre Beſeitigung eine ſchwere Schädigung der Freiheit, des gemeinnützigen Sinnes bedeuten und eine beträchtliche Mehrbelaſtung aller Bürger verurſachen, darum materiell und moraliſch dem bürgerlichen Gemeinwohle entgegen ſein.

---

[1] Vgl. oben S. 457.

Während aber die ganze politiſche Ordnung und alle für die öffentliche Wohlfahrt der Bürger nothwendigen ſtaatlichen Veranſtaltungen der directen Leitung ſeitens der Staatsgewalt unterſtehen, entzieht ſich dieſer directen Leitung alles, was ſeinen unmittelbaren Zweck in dem Privatwohl der Bürger hat, und was zur Erreichung dieſes Zieles durch private Thätigkeit geſchieht und geſchehen kann.

Mannigfach iſt der berechtigte Einfluß der ſtaatlichen Thätigkeit auf das Privatwohl der Bürger und deren private Thätigkeit. Direct und negativ, d. i. hindernd, muß die Staatsgewalt der privaten Thätigkeit entgegentreten, wo immer dieſelbe mit den Rechten anderer Bürger oder mit der öffentlichen Wohlfahrt im Widerſpruche ſteht. Indirect und poſitiv, d. i. fördernd, beeinflußt die Staatsgewalt das Privatwohl und die private Thätigkeit der Geſellſchaftsglieder, indem ſie denſelben Ruhe, Ordnung, Sicherheit garantiert, andererſeits durch Errichtung öffentlicher, gemeinnütziger Anſtalten. Endlich wird die Staatsgewalt überall da ergänzend einzutreten haben, wo die Privatthätigkeit unzulänglich iſt zur Erreichung eines Zieles, das nicht um des bloßen Privatintereſſes willen, ſondern zugleich auch der öffentlichen Wohlfahrt wegen erreicht werden muß.

Aber die Frage bleibt, ob der Staatsgewalt überdies eine eigentliche Leitung der privaten Thätigkeit zuſtehe. Wir verneinen dieſe Frage auf Grund unſerer bisherigen Ausführungen über Staatszweck und Aufgaben der Staatsgewalt. Hinwiederum beſtreiten wir nicht die Befugniß der Staatsgewalt zur indirecten Leitung der Privatthätigkeit, erblicken vielmehr darin ſogar einen weſentlichen Beſtandtheil ihrer naturgemäßen Aufgabe. Mit Rückſicht auf den Erwerb und Gebrauch des Eigenthums und das geſamte wirtſchaftliche Streben der einzelnen Bürger, Familien, Corporationen, Stände kann die Staatsgewalt fordern und durchſetzen, daß die privaten Rechte, Beſtrebungen, Einrichtungen, Veranſtaltungen im Einklang bleiben mit den Forderungen der öffentlichen Wohlfahrt der ganzen Geſellſchaft. Eine „Leitung“ iſt dieſer Einfluß, inſofern die Staatsgewalt durch eine geeignete Geſetzgebung die private Thätigkeit davon abhält, dem Gemeinwohle ſchädliche Bahnen einzuſchlagen. Aber es iſt eine bloß „indirecte“ Leitung, weil die Staatsgewalt ſich nicht ſelbſt zum Subject und Träger jener Rechte oder Beſtrebungen macht, ſondern bloß auf deren private Träger und Leiter einwirkt, und zwar lediglich auf Grund und nach Maßgabe der öffentlichen Wohlfahrt.

5. Einige Beiſpiele werden die praktiſche Tragweite dieſer Grundſätze in ein helleres Licht zu ſetzen im ſtande ſein.

Das Privateigenthum hat ſeinen unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle des Eigenthümers; dieſer bewahrt darum auch die freie Dispoſitionsbefugniß über das ihm zugehörige Object ſo lange, als dieſelbe mit der öffentlichen Wohlfahrt nicht collidirt. Da z. B. die Beſchränkung der freien Theilbarkeit und der freien Veräußerlichkeit des Grundbeſitzes den Wohlſtand einer Familie zu ſichern geeignet iſt, wird unter Umſtänden in der Geſetzgebung die Möglichkeit geboten werden müſſen, jene Beſchränkungen für einen Privatbeſitz einzuführen. Ob aber diesbezüglich ein directer allgemeiner Zwang berechtigt ſei, das hängt von der Frage ab, ob und wie weit das Geſamtwohl durch die beliebige Theilung und Veräußerung geſchädigt wird.

Production, Conſumtion, Vertheilung haben naturgemäß ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle der wirtſchaftenden Perſonen, wenn ſie auch mittelbar das Geſamtwohl der ganzen ſtaatlichen Geſellſchaft berühren. Sie entziehen ſich daher der directen Leitung durch die Staatsgewalt, müſſen ſich jedoch nach Maßgabe der Forderungen der öffentlichen Wohlfahrt eine indirecte Leitung bezw. Regelung gefallen laſſen. Der Producent als ſolcher handelt nicht als Beamter, ſondern als freier Bürger; er iſt Unterthan, aber nicht Diener der Staatsgewalt. Dieſe würde die Grenzen ihrer Competenz überſchreiten, wollte ſie die Production überhaupt oder einzelne Gebiete derſelben, den Verkauf der Producte u. ſ. w., als ein ihr allgemein kraft der obrigkeitlichen Gewalt zukommendes Recht an ſich reißen.

Unterricht und Erziehung haben ebenfalls ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle deſſen, der unterrichtet und erzogen wird. Durch die Natur iſt die Familie zunächſt zur Ausübung des Unterrichtes und Erziehungsrechtes berufen; in der gegenwärtigen Ordnung durch poſitives göttliches Recht auch die Kirche. Es wäre eine verkehrte und geradezu ſocialiſtiſche Maßregel, wollte die Staatsgewalt die unmittelbare Leitung des ganzen Unterrichtsweſens für ſich als ihr ausſchließliches Recht in Anſpruch nehmen. Der Liberalismus, der ſolche Mißbräuche befürwortet, der den Eltern ihre Kinder raubt, um ſie in ſtaatlichen Zwangsſchulen und Zwangsanſtalten erziehen und unterrichten zu laſſen, der dem Staate das ausſchließliche Recht einer directen Leitung der Erziehung und des Unterrichtes zuſchreibt, kann ſich doch fürwahr nicht beklagen, wenn der Socialismus nun auch die directe Leitung aller Eigenthums-, Erwerbs- und Wirtſchaftsverhältniſſe für den Staat in Anſpruch nimmt. Der Staatsſocialismus auf dem Gebiete der Schule zieht eben folgerichtig den Socialismus auf allen andern Gebieten nach ſich. Gerne geben wir aber zu, daß ein wohl eingerichtetes Schulweſen, welches allen die Möglichkeit bietet, die für ihre Verhältniſſe nothwendigen Kenntniſſe zu erwerben, einen Beſtandtheil der öffentlichen Wohlfahrt bildet. Darum iſt die Staatsgewalt verpflichtet und befugt, einen gewiſſen Einfluß auf das Schulweſen auszuüben, indem ſie namentlich auch durch Hilfe und Ergänzung die durch natürliches und poſitives Gottesrecht berufenen Factoren — Familie und Kirche — bei Erfüllung ihrer wichtigen Aufgaben unterſtützt.

Auch die Fürſorge für Arme und Kranke hat ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohle der in Betracht kommenden Perſonen, unterſteht ſomit nicht der directen Leitung der Staatsgewalt. Für Arme und Kranke iſt in erſter Linie durch die dem Beſitze obliegende naturrechtliche Pflicht, den Ueberfluß zur Unterſtützung Hilfsbedürftiger zu verwenden, geſorgt; aber wirkſamer noch durch das poſitive chriſtliche Geſetz der Nächſtenliebe, welches weit über die Grenzen der naturrechtlichen Verpflichtung hinaus den Opferſinn zur herrlichſten Entfaltung bringt. Es bleibt von der höchſten Bedeutung für den Staat und das ganze geſellſchaftliche Leben, daß die Wirkſamkeit der jede Kluft überbrückenden, jeden ſchroffen Gegenſatz mildernden Liebe ſich ganz und voll entwickeln könne. Jede Beſchränkung der freien Liebesthätigkeit, z. B. die bis in die Gegenwart fortdauernde Behinderung der charitativen Orden, wird die Zukunft und muß auch heute der vernünftige Menſch geradezu als einen Hohn auf die fundamentalſten Grundſätze der Staatsklugheit bezeichnen. Aber ſteht dem Staate denn gar kein Einfluß auf die Armenpflege zu? Ohne Zweifel wird die Fürſorge für die Armen und Kranken auch die Staatsthätigkeit in mannigfacher Rückſicht in Anſpruch nehmen. Vorerſt muß der Staat allen Hilfloſen, Schwachen, Armen ſtarken Schutz gegen jede Art von Rechtsverletzung bieten und ihnen die Geltendmachung ihrer Rechte möglichſt erleichtern. Sodann fordert auch die öffentliche Wohlfahrt die ſubſidiäre Ergänzung der privaten Wohlthätigkeit durch Staatsmittel und ſtaatliche Anſtalten. Namentlich heute, wo die Liebe vielfach erkaltet iſt und der Pauperismus, die Maſſenarmut, allenthalben herrſcht, reicht die freie Liebesthätigkeit zur Bewältigung des Elendes nicht mehr aus. Die Armen können eben nicht genügend für ſich ſelbſt ſorgen. Daher iſt es nothwendig, daß andere — ſubſidiär der Staat — dieſe Sorge übernehmen. Geſchähe dieſes nicht, würde ein bedeutender Theil der Geſellſchaftsglieder dem Elende preisgegeben und in die äußerſte Nothlage gerathen, ſo müßten hieraus für die öffentliche Wohlfahrt die größten Gefahren erwachſen. Wichtiger jedoch als die ſubſidiäre ſtaatliche Armenpflege ſind die Präventivmaßregeln, durch welche eine pflichtgetreue und ihren ſocialen Aufgaben gewachſene Regierung der Verarmung größerer Volkstheile vorzubeugen verſteht[1].

6. Einige weitere Grundſätze über die Art und Weiſe, wie die Staatsgewalt ihren naturgemäßen Aufgaben genügen ſoll, verdienen unſere Beachtung.

Die Staatsgewalt darf bei Ausübung der indirecten Leitung des bürgerlichen Lebens und Strebens ſowie bei der Einſchränkung der privaten, bürgerlichen Thätigkeit nach dem Princip der Rechtscolliſion niemals weiter gehen, als die öffentliche Wohlfahrt dies verlangt. Jede unnöthige Beſchränkung der bürgerlichen Freiheit, jedes directe Eingreifen, jeder Verſuch einer Bevormundung liegt außerhalb der Grenzen rechtmäßiger Ausübung der Staatsgewalt. Dieſen Gedanken ſpricht Leo XIII. wiederholt und nachdrücklich in der Encyklika über die Arbeiterfrage aus: „Droht ... der ſtaatlichen Geſamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachtheil, dem anders nicht abzuhelfen iſt, ſo iſt es Sache des Staates, einzugreifen.“[2] Und kurz nachher heißt es wiederum: „Nur ſoweit es zur Hebung des Uebels und zur Entfernung der Gefahr nöthig iſt, nicht aber weiter, dürfen die ſtaatlichen Maßnahmen in die Verhältniſſe der Bürger eingreifen.“[3] Der Grund hierfür liegt auf der Hand. Denn auch die geordnete bürgerliche Freiheit und Selbſtändigkeit bildet einen weſentlichen Beſtandtheil des Gemeinwohles, und die freie Bethätigung bleibt ſolange ein Recht des Bürgers, als dieſelbe nicht mit höhern Rechten in Colliſion geräth.

Noch weniger, als eine durch das Gemeinwohl nicht geforderte Beſchränkung der bürgerlichen Freiheit durchzuführen, ſteht es der Staatsgewalt zu, die private Initiative zu verdrängen und an ihre Stelle die ſtaatliche Wirkſamkeit zu ſetzen. Die private Initiative als Selbſthilfe zur zwangsweiſen Geltendmachung von Privatrechten kann natürlich in einem Staatsweſen den einzelnen Bürgern nicht geſtattet werden. Das Fauſtrecht iſt eben unverträglich mit der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, die einen weſentlichen Beſtandtheil der öffentlichen Wohlfahrt bilden. Darum muß die Staatsgewalt bei Ausübung der privaten Rechtsſchutzpflicht unmittelbar jedes einzelne Individuum, jede einzelne Familie, jede einzelne Corporation ins Auge faſſen und in jedem einzelnen Falle der Verletzung privater Rechte entgegentreten. Anders verhält es ſich bei der poſitiven Verwirklichung des Privatwohles der einzelnen Bürger und ihrer Verbände. Dieſelbe iſt keineswegs unmittelbare Aufgabe der Staatsgewalt, vielmehr direct der privaten Selbſtthätigkeit zu überlaſſen. Nur mittelbar wirkt die Staatsgewalt auf die poſitive Verwirklichung des Privatwohles ein, indem ſie die ſocialen Bedingungen und Veranſtaltungen ſchafft, vermöge deren ein erfolgreiches Streben den Privaten ermöglicht wird. Wir nennen jene Bedingungen und Veranſtaltungen „ſociale", um anzudeuten, daß dieſelben einerſeits der geſellſchaftlichen Kraft ihr Daſein verdanken, andererſeits nicht unmittelbar den privaten Vortheil beſtimmter phyſiſcher oder moraliſcher Einzelindividuen bezwecken, vielmehr unmittelbar für die Oeffentlichkeit, für das Allgemeine beſtimmt ſind. Der Einzelne mag dann aus jenen Bedingungen und Veranſtaltungen all den Vortheil ziehen, welchen dieſelben der von ihm ſelbſtthätig zu erſtrebenden Verwirklichung ſeines Privatwohles bringen können. Doch nicht alle derartigen ſocialen Bedingungen und Veranſtaltungen müſſen nun gerade, wie bereits angedeutet wurde, von der Staatsgewalt allein geſchaffen werden. Vielmehr ſoll hier der privaten Initiative der Bürger und ihrer Verbände der gebührende Spielraum belaſſen bleiben. Wenn die Individuen und Familien, ſei es allein, ſei es auf dem Wege der Aſſociation, ſchon in ausreichendem Maße für die Wohlfahrt ſorgen, ſo iſt es zunächſt vollſtändig überflüſſig, daß der Staat durch ſeine Veranſtaltungen ihnen noch die Möglichkeit gewährt, dasſelbe zu thun, was ſchon ohnedies geſchieht. Aber nicht bloß überflüſſig wäre ein derartiges Verfahren der Staatsgewalt, ſondern überdies höchſt gefährlich. Die Selbſtthätigkeit, der Eifer, die Kraft der Nation würde allmählich erlahmen. Dann aber dürften alle Anſtrengungen der Staatsgewalt, alle ſtaatlichen Einrichtungen und Veranſtaltungen nicht mehr im ſtande ſein, dem Volke ſeinen Wohlſtand zu erhalten. Schließlich genügt es, an den Zweck der Staatsgewalt und der ſtaatlichen Geſellſchaft zu erinnern, um ſofort die Unzuläſſigkeit einer Verdrängung der privaten Initiative zu erkennen. Was ſoll denn der Staat und die Staatsgewalt? Nichts anderes als jenen Zuſtand herſtellen, den wir als „öffentliche Wohlfahrt" bezeichnet haben. Vom Staate aber erwarten die Bürger hierbei naturgemäß nur eine Ergänzung ihrer eigenen Kraft, keineswegs eine Verdrängung, Behinderung, Aufſaugung derſelben. Solange alſo die Kraft der Privaten und ihrer Aſſociationen ausreicht, bedürfen dieſelben nicht der ſtaatlichen Hilfe, und iſt die Staatsgewalt vermöge ihres Zweckes keineswegs befugt, ihren Beiſtand aufzunöthigen. Reicht die Kraft der Bürger und ihrer natürlichen oder freien Verbindungen nicht vollſtändig aus, ſo möge die Staatsgewalt ergänzend helfen nach dem Maße des Bedürfniſſes und ſoweit dies durch ſtaatliche Einrichtungen geſchehen kann. Fehlt die an ſich mögliche private Initiative für Unternehmungen und Einrichtungen, welche im Intereſſe der öffentlichen Wohlfahrt erforderlich ſind, ſo wird die Staatsgewalt zunächſt durch Anregung und Aufmunterung die Privatthätigkeit zu wecken ſuchen. Gelingt das nicht, ſo mag ſie ſelbſt die Initiative ergreifen, aber nur für ſo lange, bis die private Wirkſamkeit ein öffentliches, ſtaatliches Eingreifen überflüſſig macht. Handelt es ſich um Einrichtungen und Anſtalten, deren Bildung und Erhaltung durch Private überhaupt nicht möglich iſt, ſo liegt deren Errichtung der Staatsgewalt ob.

---

[1] Vgl. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik (Köln 1893) S. 51 f. Dagegen Ratzinger, Die Volkswirtſchaft in ihren ſittlichen Grundlagen (zweite, vollſtändig umgearbeitete Auflage, Freiburg 1895) S. 24.

[2] Officielle Ausgabe S. 50 (51).

[3] Ebd. S. 52 (53).

Die Staatsleitung iſt ſchließlich nicht befugt, ohne höhere Nothwendigkeit irgend etwas zu unternehmen, wodurch die Wohlfahrt der Bürger geſchädigt würde. Sie muß vielmehr alle ihre Functionen in einer Art und Weiſe vollziehen, wie es der allgemeinen Wohlfahrt entſpricht. Salus publica suprema lex esto! — das gilt auch für die Staatsgewalt. Hieraus ergibt ſich, daß nicht einmal im Bereich der politiſchen Ordnung die Staatslenker nach Willkür verfahren können. Die Exiſtenz, die Einheit, die Kraft des Staates und der Staatsgewalt hat keinen andern Zweck als lediglich und allein das bürgerliche Gemeinwohl. Letzteres ſogen. Forderungen der politiſchen Ordnung, insbeſondere einem unſinnigen Militarismus opfern wollen, wäre die vollſtändige Umkehrung der rechten und natürlichen Ordnung. Auch wird die Staatsleitung mit größter Gewiſſenhaftigkeit ſtets die volkswirtſchaftlichen Folgen ihrer finanzpolitiſchen Maßregeln ſich vor Augen halten müſſen. Die Steuern dürfen nicht maßlos aufgelegt und nicht ſchonungslos eingetrieben werden. Ein Steuerſyſtem insbeſondere, welches der diſtributiven Gerechtigkeit widerſpricht, wirkt auch volkswirtſchaftlich verhängnißvoll[1]. Begünſtigungen zur bloßen Bereicherung einzelner Perſonen, Klaſſen oder Gegenden, die auf Koſten des allgemeinen Wohles ohne Erſatz und entſprechende Gegenleiſtung geſchehen, liegen außerhalb des Bereiches einer rechtmäßigen Wirkſamkeit der Staatsgewalt.

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 66 (67): „Es iſt gegen Recht und Billigkeit, wenn der Staat vom Vermögen der Unterthanen einen übergroßen Antheil als Steuer ſich aneignet."

7. Faſſen wir noch einmal die Aufgaben der Staatsgewalt gegenüber dem Wirtſchaftsleben kurz zuſammen. Dieſelben ſind theils negativer theils poſitiver Natur.

Die Staatsgewalt ſoll vor allem den einzelnen Gliedern der ſtaatlichen Geſellſchaft und deren natürlichen wie erworbenen Rechten wirkſamen Schutz gegen widerrechtliche Eingriffe verleihen. Sodann iſt es die Aufgabe der Staatsgewalt, für eine der öffentlichen Wohlfahrt entſprechende Wirtſchaftsordnung Sorge zu tragen[1]. Die Wirtſchaftsordnung ſetzt insbeſondere der freien Erwerbsthätigkeit Schranken, ſoweit die öffentliche, allen Bürgern gemeinſame Wohlfahrt dieſelben fordert. Jene Beſchränkungen der Willkür ſind veränderlich, weil ſie zum

---

[1] In ſeiner „Politiſchen Oekonomie" (zweite, vermehrte Auflage, München 1892) S. 13 f. ſchreibt Julius Lehr: „Die Wirtſchaftsordnung wird nicht gerade ausſchließlich unmittelbar durch die geſetzgebenden Gewalten jeweilig neu geſchaffen, ſondern . . . in ihren Hauptzügen anerkannt und nur in einzelnen Theilen umgeformt. Bei der allmählichen Umformung der allgemeinen Rechts- und Wirtſchaftsordnung wirken alle rechtsbildenden Kräfte mit. Regierung und Volksvertretung können hierbei die urſprünglich treibende Veranlaſſung abgeben, meiſt aber ſind ſie Träger der geſamten Culturintereſſen, welche eben eine Aenderung nöthig gemacht haben. Die oberſte Herrſchaft des Staates iſt darum keineswegs etwa dahin aufzufaſſen, daß der jeweilige Regent in allem nach Laune und Willkür verfahren könne. Selbſt die unumſchränkte Despotie ſtößt in uncultivirten Ländern auf Schranken, die ſie nicht zu überſchreiten vermag. Und in Culturſtaaten haben diejenigen, welche die Klinke der Geſetzgebung in der Hand haben, mit Strömungen und Mächten zu rechnen, welche auf ihre Anordnungen und Maßregeln beſtimmend einwirken, eine Thatſache, die ganz vorzüglich dazu Veranlaſſung gab, von einem Naturrecht und von Rechten zu ſprechen, welche im Staatsgebiete ſelbſt mit denen des Staates auf gleicher Linie ſtünden." Wir heben aus dieſer Darſtellung beſonders den einen Gedanken hervor, daß die Wirtſchaftsordnung nicht ganz ausſchließlich ein Werk der Staatsgewalt zu ſein braucht.

Theil bedingt werden durch die hiſtoriſchen Verhältniſſe, den jeweiligen Stand der geſamten Cultur. Allgemein und für immer aber gilt der Grundſatz, daß innerhalb der für das Gemeinwohl nothwendigen Schranken volle Freiheit beſteht, und daß der perſönlichen und corporativen Wirkſamkeit dort keine Hinderniſſe in den Weg gelegt werden dürfen, wo durch freie Bethätigung das Intereſſe der Geſamtheit nicht gefährdet wird. Der Grund hierfür iſt, abgeſehen von den natürlichen Rechten der Bürger und den lediglich ergänzenden Aufgaben der Staatsgewalt, das Gemeinwohl ſelbſt, welches gerade durch eine umfaſſende Selbſtthätigkeit, durch die Freudigkeit und Kraft der privaten Initiative weſentlich mitbedingt wird.

Sodann muß die Staatsgewalt auch in poſitiver Weiſe für die öffentliche Wohlfahrt wirken, dafür Sorge tragen, daß allen Bürgern — ſoweit die geſellſchaftlichen Verhältniſſe in Frage kommen — die Möglichkeit werde und bleibe, durch Selbſtthätigkeit ihre Privatwohlfahrt zu erreichen und zu bewahren. Die Staatsgewalt darf ſich alſo nicht damit begnügen, die ſocialen Hinderniſſe wegzuräumen, welche der Entwicklung der Bürger im Wege ſtehen. Ihre Aufgabe iſt es vielmehr auch, die allgemeine Wohlfahrt zu fördern, indem ſie öffentliche Einrichtungen und Anſtalten ſchafft, durch welche die Kräfte der Einzelnen und der Geſamtheit geſtärkt und für gemeinſame Zwecke verbunden werden. Ueberall da, wo die Einzelkraft oder auch eine ſociale Verbindung von Einzelkräften nicht ausreicht, wo der Staat allein genügende Bürgſchaft bietet für die im Intereſſe der öffentlichen Wohlfahrt nothwendige Dauer und Nachhaltigkeit, wo unter den gegebenen Verhältniſſen nur der Staat die Erreichung des Zweckes einer für die öffentliche Wohlfahrt wichtigen Einrichtung ſicherſtellt, — überall da und allein da iſt die poſitive Wirkſamkeit des Staates und der Staatsgewalt am Platze. Kurz und treffend faßt Lehmkuhl[1] die Grundſätze über die poſitive Fürſorge der Staatsgewalt für Anſtalten und Einrichtungen zur Beförderung des allgemeinen Wohles folgendermaßen zuſammen: „Um über die Ausdehnung der diesfallſigen Befugniß ein richtiges Urtheil zu fällen, muß der Blick ſich auf folgende Punkte richten: 1) ob die fragliche Einrichtung das zum Wirkungskreis der bürgerlichen Gewalt gehörige Gemeinwohl befördere; 2) ob die Inangriffnahme ſtaatlicherſeits nothwendig ſei, weil durch private Thätigkeit das erforderliche Ziel nicht genügend erreicht werden könne; 3) ob das vorausſichtlich zu erreichende Gut in genügendem Verhältniß ſtehe zu den Laſten, welche zu deſſen Verwirklichung auferlegt werden müſſen; 4) ob die erforderlichen Mittel ohne anderweitige Rechtsverletzung beſchafft werden können. Die an zweiter und dritter Stelle angegebenen Punkte ſind ſelbſtverſtändlich auch ein Gegenſtand der praktiſchen Klugheit; bei ihnen wird es in erſter Linie auf eine vernünftige Ueberzeugung der zuſtändigen Autorität ankommen, zumal eine widerſpruchsloſe Einigung aller Betheiligten ſchwer zu erzielen ſein wird."

8. Eine beſondere Frage iſt es, ob der Staat auch als Unternehmer auf dem Gebiete der Privatwirtſchaft auftreten dürfe.

Wir haben oben nachgewieſen, daß die wirtſchaftlichen Thätigkeiten naturgemäß ihren unmittelbaren Zweck in dem Privatwohl der wirtſchaftlich thätigen Subjecte beſitzen. Andererſeits iſt der unmittelbare Zweck des Staates und der Staatsgewalt ausſchließlich in der öffentlichen Wohlfahrt zu ſuchen. Die Verbindung dieſer beiden Wahrheiten zeigt, daß die Betheiligung des Staates an wirtſchaftlichen Unternehmungen in dem Staatszwecke nicht eingeſchloſſen iſt. Allein widerſpricht ſie dem Staatszwecke? — Wenn die Betheiligung eine directe Beherrſchung oder Leitung des wirtſchaftlichen Lebens einſchließt oder zur Folge hat, ſo iſt ſie, als im Widerſpruch mit dem Staatszwecke ſtehend, verwerflich. Dem Staate und der Staatsgewalt ſteht nur eine indirecte Leitung der wirtſchaftlichen Thätigkeit und der einzelnen wirtſchaftlichen Gebiete vermittelſt der Wirtſchaftsordnung zu. Hieraus ergiebt ſich, daß die ſogen. Staatsmonopole bloß ausnahmsweiſe, und zwar in dem einen Falle principiell gerechtfertigt werden können, wenn ſie das einzige und nothwendige Mittel ſind, um den Forderungen des Gemeinwohles zu genügen. Der Zweck des Staates iſt unmittelbar die öffentliche Wohlfahrt, mittelbar die Privatwohlfahrt aller Bürger. Dabei erſcheint die öffentliche Wohlfahrt der Privatwohlfahrt des Einzelnen in dem Maße übergeordnet, daß unter Umſtänden ſogar das Opfer der eigenen Exiſtenz von dem einzelnen Bürger (z. B. im Kriege) gefordert werden darf. In ähnlicher Weiſe kann es auch geſchehen, daß, obwohl die Staatsgewalt durch ihren Zweck nur zu einem indirecten Einfluſſe auf das Wirtſchaftsleben befugt iſt, die Rückſicht auf das Gemeinwohl ein einzelnes Wirtſchaftsgebiet auch der directen Leitung der Staatsgewalt unterwirft. Wir wiederholen jedoch, daß dies nur ausnahmsweiſe und nur für ſolche Gebiete Geltung hat, wo der Privatbetrieb nothwendig und offenkundig zu einer Schädigung des Gemeinwohles führen muß. So hat man mit Recht das Münzweſen und die heutigen großen Verkehrsanſtalten in den Staatsbetrieb ziehen zu müſſen geglaubt. Wer aber weiter geht, wer über das Maß der abſoluten Nothwendigkeit hinaus dem ſtaatlichen Monopol das Wort redet, wer aus bloßen Nützlichkeitsrückſichten, aus ſogen. „ſocialpolitiſchen Gründen“ ohne weiteres eine directe Leitung und Beeinfluſſung oder gar die Monopoliſirung ganzer Productions- und Erwerbsgebiete durch den Staat verlangt, der ſteuert mit vollen Segeln in den Staatsſocialismus hinein und wird auch principiell nichts dagegen einwenden können, „wenn die Staatsgewalt morgen die Verſtaatlichung aller Waldungen, übermorgen die Verſtaatlichung ſämtlicher Bergwerke und einen Tag ſpäter die Verſtaatlichung ſämtlicher Bierbrauereien — (ſchließlich aller Actiengeſellſchaften) — ‚im Intereſſe des Staates‘ beſchlöſſe. Ja der ganze platoniſche Idealſtaat ließe ſich leicht mit Hilfe dieſes gefährlichen Grundſatzes verwirklichen“ [1].

---

[1] Vgl. Die ſociale Frage und die ſtaatliche Gewalt (6. Heft der „Socialen Frage beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach" [3. Aufl., Freiburg 1896]) S. 56 f.

Eine bloße Betheiligung des Staates an der Volkswirtſchaft, ohne daß hierbei eine directe Leitung der bürgerlichen Thätigkeit auf wirtſchaftlichem Gebiete beabſichtigt iſt, bei der vielmehr die Staatsgewalt nur die directe Leitung einzelner von ihr gegründeter Unternehmungen und Betriebe hat, kann vom Standpunkte des Staatszweckes aus nicht zurückgewieſen werden. Stets hat ſich der Staat zur theilweiſen Deckung der nothwendigen Ausgaben ein erhebliches privatwirtſchaftliches Einkommen zu ſichern geſucht. Geringere Anſpannung der Steuerkraft und die Möglichkeit einer beſſern Vertheilung der Steuerlaſt waren Ziel, zum Theil auch Frucht dieſes Strebens. Verfügt der Staat nicht über ein derartiges Einkommen, ſo wird er eben leichter, insbeſondere in Zeiten der Noth, Schulden machen oder auf Koſten der Gerechtigkeit und des allgemeinen Wohlſtandes ſich Einnahmequellen zu ſchaffen ſuchen. In frühern Jahrhunderten herrſchte die Domanialwirtſchaft[1] ſogar vor; an ſie ſchloß ſich die oft mißbräuchliche Regalwirtſchaft[2] an. Heute bilden nicht die Domänen oder Regalien die Hauptquelle der Staatseinnahmen, vielmehr iſt die moderne Finanzwirtſchaft überwiegend zur Steuerwirtſchaft geworden. Unter den ordentlichen Einnahmen des Staates — Privaterwerb, Gebühren, Steuern — behaupten nunmehr die Steuern den Vorrang. Wohl bemerkt, bei dieſer bloßen Betheiligung an den privatwirtſchaftlichen Unternehmungen wirkt der Staat nicht als Staat, die Staatsgewalt nicht in Kraft der ſtaatlichen Autorität, weil es ſich dabei nicht um einen Ausfluß des Staatszweckes handelt.

---

[1] Cathrein a. a. O. S. 521; 3. Aufl. S. 609. — A. Schäffle, Trennung von Staat und Volkswirtſchaft (Tübingen 1889) S. 628 ff. (Separatabdruck aus der Zeitſchrift für die geſamte Staatswiſſenſchaft 1889, Heft 4). — Man unterſcheidet fiscaliſche und volkswirtſchaftliche Monopole. Letztere bezwecken eine directe poſitive Beeinfluſſung der Volkswirtſchaft oder einzelner Gebiete derſelben durch den Staat. Sie ſtehen alſo im Widerſpruch mit dem Staatszweck und können nur ausnahmsweiſe für ein einzelnes Gebiet erlaubt erſcheinen infolge unabweisbarer Nothwendigkeit, und wenn ſie das einzige Mittel ſind, das Gemeinwohl zu wahren. — Die fiscaliſchen Monopole ſollen zur Deckung der Staatsausgaben dienen. Daß die Ausgaben des Staates Deckung finden müſſen, liegt auf der Hand. Aber das Staatsmonopol iſt dazu nicht der einzige und darum auch äußerſt ſelten der richtige Weg. Es wäre höchſt gefährlich, wenn man derartigen Monopolen, die überdies kaum ohne Verletzung wohlerworbener Rechte und ohne Vernichtung einer Wohlſtandsquelle für ganze Volksklaſſen eingeführt werden können, mit Vorliebe das Wort reden wollte.

---

[1] Im weiteſten Sinne verſteht man unter „Domanialwirtſchaft“ die Geſamtheit der privatwirtſchaftlichen Unternehmungen des Staates. Im engern Sinne heißen „Staatsdomänen“ nur die für die Urproduction beſtimmten Staatsgüter (Staatsfeldgüter, Staatsforſten, Staatsbergwerke, — im Gegenſatze zu den ſtaatlichen Unternehmungen auf dem Gebiete von Gewerbe und Induſtrie, Handel und Verkehr). Im engſten Sinne endlich nennt man „Staatsdomänen“ nur die Feldgüter des Staates.

[2] Die Regalien waren aus den ſtaatlichen „Hoheitsrechten“ hergeleitete Monopole, vermöge deren der Fürſt oder der Staat ſich die Ausbeutung einzelner Erwerbsgebiete ausſchließlich vorbehielt. Alles Mögliche hat man in den Bereich des Regalerwerbes zu ziehen verſucht: „Schatzfunde, Lotto-, Hazard- und Kartenſpiel, Stallſalpeter und Schießpulver, ſogar Lumpenſammeln und Schweineſchneiden“ (Schäffle).

Vielmehr iſt der Staat hier nur als moraliſche Perſon, wie jede andere Geſellſchaft es kann, und zwar als Fiscus, d. i. als Rechtsſubject in vermögensrechtlicher Beziehung[1], auf privatwirtſchaftlichem Gebiete thätig. Darum unterliegt auch dieſe Thätigkeit wie die aller übrigen privaten Unternehmungen der allgemeinen Rechts- und Wirtſchaftsordnung. Gänzlich unerlaubt wäre es, wenn der Fiscus ſeiner wirtſchaftlichen Macht ſich bedienen wollte, um andere Unternehmungen niederzuconcurriren oder auch nur die bürgerliche Privatthätigkeit ungebührlich zu beſchränken. Es bedarf ſchließlich kaum der Erwähnung, daß eine an ſich berechtigte Betheiligung des Staates an der Volkswirtſchaft noch um ſo größere Berechtigung gewinnt, wenn dieſelbe nicht bloß der Erleichterung der Steuerlaſt, ſondern auch andern gemeinnützigen Zwecken dient. So iſt z. B. der Fortbeſtand, eventuell die Erweiterung der Staatsforſten principiell gerechtfertigt, inſofern durch eine kurzſichtige und lediglich der Speculation dienende Walddevaſtation ſeitens der Privatbeſitzer Gefahren für Klima und Cultur drohen ſollten. Ebenſo empfiehlt es ſich, daß der Staat Muſteranſtalten, Bergwerke und Fabriken beſitze, nicht bloß um Gewinn zu machen, ſondern ſofern dies z. B. nothwendig iſt zum Zweck der Einbürgerung neuer Productionszweige auf inländiſchem Boden, zur Heranbildung von Beamten, welche ſpäter im Dienſte der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik Verwendung finden ſollen u. ſ. w.

§ 5.

Staatsintervention, kein Staatsſocialismus.

1. Gewiſſe Sätze über die Stellung der Staatsgewalt zu den Fragen des wirtſchaftlichen Lebens, welche der hochwürdigſte Biſchof von Angers, Monſeigneur Charles Emile Freppel,

---

[1] Auch den Inbegriff des Staatsvermögens nennt man „Fiscus". In Preußen heißen ſo „alle Arten von Staatseinkünften".

vor einigen Jahren bei Gelegenheit verſchiedener Congreſſe aufgeſtellt hatte, fanden bald ebenſo lebhafte Vertheidiger wie entſchiedene Gegner. Wir wollen die Anſichten des geiſtvollen Kirchenfürſten und hochverdienten Vorkämpfers für die kirchliche Freiheit ſo genau als möglich darlegen, weil von da viel Licht für die uns beſchäftigenden Fragen zu erwarten iſt. Eine mit liebevoller Begeiſterung und ausgiebigſter Sachkenntniß verfaßte Lebensbeſchreibung Mſgr. Freppels[1] wird uns hierbei durchaus zuverläſſiges Material an die Hand geben.

Mſgr. Freppel hielt es mit Recht in der gegenwärtigen Zeit für nothwendig, die falſchen Ideen, welche man ſich vom Staate, ſeiner Natur, ſeinem Zwecke, ſeinen Functionen macht, energiſch zu bekämpfen. Vor allem forderte er, daß man verſchiedene Begriffe auseinanderhalte, welche häufig miteinander verwechſelt werden: die Nation, d. i. die Menge der Individuen gleicher Raſſe, welche auf demſelben Territorium und unter denſelben Geſetzen zuſammenwohnen; die Geſellſchaft, deren Glieder für die gemeinſamen Zwecke und durch dieſelben Intereſſen verbunden ein moraliſches Ganzes, eine moraliſche Einheit bilden; den Staat (Staatsgewalt), d. i. die organiſirte Autorität, welche die Ordnung aufrecht erhalten und das allgemeine Wohl befördern ſoll; die Regierung oder diejenigen Perſonen, in deren Händen die Staatsgewalt, die geſetzgeberiſche, richterliche, ausführende Gewalt, ſich befindet. Vermittelſt dieſer Unterſcheidungen wurde Mſgr. Freppel oft in ſtand geſetzt, die Sophismen ſeiner Gegner mit Leichtigkeit zu überwinden[2].

---

[1] *Ét. Cornut* S. J., Monseigneur Freppel. D'après des documents authentiques et inédits (Paris 1893) p. 385 ss. Die Angaben über die von Mſgr. Freppel vertretene Auffaſſung ſind zum Theil wörtlich dieſem Werke entnommen.

[2] So folgerte Mſgr. Freppel aus jener Unterſcheidung, daß die Armee im Dienſte des Landes, nicht der wechſelnden Regierungen ſtehe,

Als einen Hauptirrthum der heutigen Zeit bezeichnete nun Mſgr. Freppel den Staatsſocialismus[1]. Dieſen aber leitete er aus einer dreifachen Quelle her: aus der Schwächung des Glaubens und des religiöſen Sinnes, aus einer Ueberreizung der egoiſtiſchen Inſtincte, endlich aus der Verbreitung gewiſſer philoſophiſcher oder ökonomiſcher Irrthümer. Mit einem dieſer Irrthümer beſchäftigte er ſich in einer Verſammlung der Société générale de secours mutuels, indem er nachwies, daß die Ungleichheit der Menſchen eine natürliche ſei und ein feſtes Band des geſellſchaftlichen Lebens bilde. Bei Eröffnung des Congreſſes der katholiſchen Rechtsgelehrten am 1. October 1879 bekämpfte er ſodann die falſche Idee des Rechtes, das in England mit dem Intereſſe, in Deutſchland mit der Thatſache, mit der Gewalt verwechſelt werde. Aber auch in Frankreich habe August Comte den Satz aufgeſtellt: Der Begriff des Rechtes müſſe aus dem Bereiche der Politik verſchwinden, wie der Begriff der Urſache aus dem Bereiche der Philoſophie. Heißt das nicht das Recht materiali-

---

nicht für deren perſönliche Vortheile mißbraucht werden dürfe. Ein Gleiches gilt von der Verwaltung. — Ebenſo hat das regelmäßige Budget für die dauernden Bedürfniſſe der Geſellſchaft aufzukommen. Die Deputirten dürfen daher dasſelbe nicht unterdrücken, um ein Miniſterium zu Fall zu bringen. — Der öffentliche Unterricht gehört zu den ſocialen Functionen, nicht zu den Functionen der Staatsgewalt. Er dient dem Wohle der Geſellſchaft und ſteht inſofern unter dem hohen Schutze und, ſoweit dies nöthig, unter der Aufſicht des Staates, wird aber nicht in ſeinem Namen ertheilt. — Die Deputirten repräſentiren nicht bloß die Majorität, welche ſie gewählt, ſondern die Nation. Sie ſind daher verpflichtet, auch die Intereſſen der Minorität wahrzunehmen, oder vielmehr die allgemeinen Intereſſen, ohne Unterſchied von Majorität und Minorität.

[1] Cf. Lettre pastorale du 18 janvier 1879, zum Theil abgedruckt bei *Cornut* l. c. p. 387. Unter den Staatsſocialismus ſubſumirt Mſgr. Freppel hier auch den demokratiſchen Socialismus.

ſiren, indem man es allein im Text der poſitiven Geſetze ſucht, anſtatt es auf ſeine ewige Quelle, auf Gott, zurückzuführen? — Hat das Naturrecht, das canoniſche Recht einen Platz in dem Unterrichtsplan der meiſten officiellen Schulen? Und auf der andern Seite, macht nicht die Theorie vom Socialcontract aus dem Rechte eine bloße Schöpfung des menſchlichen Willens, anſtatt in ihm einen Ausdruck der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens zu erblicken? Als der Philoſoph von Genf — vergeſſend, daß es ältere und höhere Rechte gebe, welche jeder poſitiven Convention vorausgehen — das Recht „den Ausdruck des allgemeinen Willens“ nannte, hat er do nicht die Herrſchaft der Zahl an Stelle der Souveränitä der Gerechtigkeit und der Wahrheit geſetzt? Macht eine ſolch Maxime, die völlig davon abſtrahirt, was in ſich, unabhängig von jedem menſchlichen Willen, wahr und rechtmäßig iſt, macht ſie nicht, einmal in das Leben und die Geſetzgebung eines Volkes eingeführt, aus dem Willen jeder beliebigen Majorität die einzige Regel, den einzigen Maßſtab des Gerechten und Ungerechten? Und da die Zahl zu gleicher Zeit die Macht darſtellt, trifft da nicht die Rouſſeauſche Theorie mit der Hegelſchen Lehre von der Macht als Recht zuſammen, jener Theorie, die den individuellen Menſchen gänzlich von der Nation oder dem Staate abſorbirt werden läßt, der einzigen Quelle aller Rechte, vom Staate, der jedem Bürger ſeinen Theil von Thätigkeit in jeder beliebigen Ordnung zumißt? — Gewiß ohne jeden Zweifel; und hierdurch wird der Rechtsbegriff in Frankreich nicht minder wie anderswo bedroht. Die große Gefahr des Augenblickes iſt die Anwendung der Theorien Rouſſeaus und Hegels auf die Socialordnung, die Uebertreibung der Rechte des Staates auf Koſten der menſchlichen Perſönlichkeit, der Familie und der Kirche. Merkwürdige Erſcheinung! Am Ende des vorigen Jahrhunderts ſchien man ſich vor allem mit den Rechten des

Menſchen zu beſchäftigen, mit ſeiner perſönlichen Freiheit, ſeiner perſönlichen Würde. Und heute, wohin immer ich mich wende, höre ich nur ſprechen von den Rechten des Staates. Ja der Staat, d. h. jene kleine Zahl von Menſchen, die ihn repräſentiren (Regierung); der Staat, der jedem Bürger ſeine Meinungen, ſeinen Haß und ſeine Antipathien aufzwingt, bei Strafe der Ausſchließung von dem öffentlichen Leben und den öffentlichen Functionen; der Staat, der die Familie verdrängt auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung und die Wünſche von Vater und Mutter in dieſer Beziehung verachtet; der Staat, der die Kirche aus der äußern Geſellſchaft vertreiben, ſie in das Innere der Tempel zurückdrängen will und auch dorthin ihr folgt, um ſie zu ketten und zu erniedrigen; der Staat, der ſich mit ſeinem natürlichen Rechte der Aufſicht und der Polizei nicht begnügt, ſondern überdies die ausſchließliche und allgemeine Leitung aller Anſtalten der Wohlthätigkeit und der Liebe für ſich fordert, — mit einem Worte der Staat, bereits der abſolute Herr des Denkens und Wollens, nur noch darauf wartend, daß er durch eine logiſche, wenn auch verhängnißvolle Conſequenz zum alleinigen Eigenthümer des Bodens und aller Productionsmittel werde, — das iſt das Ideal, welches man uns vorhält und welches unſere Gegner zu verwirklichen ſich anſtrengen, die einen wohl wiſſend, was ſie thun, die andern ſich nicht darum kümmernd, was ſie vorbereiten. Man nennt das den „modernen“ Staat. Nein, tauſendmal nein! Das, was man herbeiführen will, das iſt der antike Staat, in dem der furchtbarſte Despotismus mit der tiefſten Erniedrigung ſich paart, ein Staat, in welchem es Platz für alles gibt, nur nicht für Recht, Gerechtigkeit und Freiheit!

2. Wenn Mſgr. Freppel die ſocialiſtiſchen und collectiviſtiſchen Theorien ſchon ihrer ſelbſt wegen bekämpfte, ſo ſchienen ihm dieſelben noch um ſo gefährlicher mit Rückſicht auf den

gottloſen und revolutionären Charakter ſo mancher modernen Regierungen. Ihnen gegenüber wurde er mehr und mehr mißtrauiſch, und darum ſtritt er, wie ſein Biograph ſagt[1], auch gegen ſolche Maßregeln, welche er vielleicht unter andern Umſtänden angenommen und gebilligt hätte, eben weil jene Maßregeln in ihrer Elaſticität dem freien Ermeſſen und damit der Willkür der Regierungen zu großen Spielraum gewährten. Mit noch größerem Eifer focht er ſelbſtverſtändlich auf dem ganzen Gebiete der Geſetzgebung gegen alles, was dem natürlichen Rechte und den geoffenbarten Wahrheiten widerſprach. Hier ſammelte ſich der edle Kirchenfürſt unbeſtritten die größten Verdienſte. In der Erinnerung der ehrenhaften und rechtlich denkenden Bürger Frankreichs wie der ganzen Welt wird ſein Andenken geſegnet bleiben für alles, was er zur Vertheidigung der Kirche, der Freiheit, der Wahrheit und der Gerechtigkeit gethan und gelitten hat.

Was ſoll aber der Staat nach der Auffaſſung Mſgr. Freppels ſein, wozu iſt er da, welches ſind die naturgemäßen Functionen der Staatsgewalt? Die Staatsgewalt iſt keine für alles ſorgende Vorſehung; ſie iſt nicht verpflichtet, alle Bedürfniſſe zu befriedigen, allem möglichen Mißgeſchick zuvorzukommen, alle Wahrheiten zu lehren, alle Fehler zu beſtrafen und die Uebung aller Tugenden zu verlangen. Ihre Aufgabe iſt eine beſcheidenere. Als Repräſentant des Territoriums und ſeiner Bewohner muß ſie ſich auf jene allgemeinen Dienſte und Verrichtungen beſchränken, für welche die individuelle Initiative niemals ausreichen kann. Die öffentliche Ordnung, die Sicherheit der Güter und Perſonen, die auswärtigen Beziehungen, die nationale Vertheidigung, das iſt die Domäne der Staatsgewalt; ſie iſt ebenfalls Wächter der Gerechtigkeit, Beſchützer der Schwachen, vor allem Bewahrer der dauernden

---

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 391 ss.

Intereſſen des Landes; denn ſie bleibt, während die Einzelnen vorübergehen. In der herrlichen Rede, welche Mſgr. Freppel in der franzöſiſchen Deputirtenkammer am 24. October 1890 hielt, ſagte er: „Der zweite Vorwurf, den ich mir gegen das franzöſiſche Budget zu erheben erlaube, iſt der, daß es den Begriff des Staates übertreibt, ja verfälſcht, indem es ſeine Rolle und ſeine Function über das rechte Maß hinaus ausdehnt. Daher zeigen ſich unter dem finanziellen Geſichtspunkte gewiſſe Folgen, die ich verhängnißvoll nennen muß. Das iſt eine Wahrheit von höchſter Evidenz, daß der Staat in bürgerlichen und wirtſchaftlichen Dingen, vor allem auf dem Gebiet der Arbeit und der wirtſchaftlichen Einrichtungen nur dasjenige unternehmen darf, was die Privaten, die natürlichen und die freien Aſſociationen durch ihre eigenen Kräfte allein nicht zu vollbringen vermögen. Ebenfalls muß man dem Staate alles überlaſſen, was die öffentliche Ordnung, die Beziehungen zum Auslande, die nationale Vertheidigung betrifft. Aber abgeſehen hiervon, iſt es die wahre Aufgabe des Staates, zu ermuthigen, zu begünſtigen, anzutreiben, ſogar zu leiten, wenn Sie ſo wollen, nämlich die individuelle und die collective Thätigkeit zu leiten im Hinblick auf die allgemeinen Zwecke der Geſellſchaft und im Intereſſe aller; aber nicht iſt es ſeine Aufgabe, ſich ſelbſt an deren Stelle zu ſetzen in allem und für alles. Nichts Beſſeres gibt es als den Staat, der ſeiner militäriſchen, verwaltenden, richterlichen und ausführenden Kräfte ſich bedient für das öffentliche Intereſſe (pour le profit de la chose publique); noch einmal: das iſt ſeine wahrhaftige Aufgabe. Aber der Staat als Banquier, der Staat als Profeſſor, der Staat als Schulmeiſter, der Staat als Kaufmann, der Staat als Induſtrieller, der Staat als Handwerker, der Staat als Comödiant oder Tragödiant, der Staat als Verſicherer, der Staat als Journaliſt — auch das iſt er ja heute —, nichts von dem allem iſt der Natur der Dinge gemäß, nichts von all dieſem entſpricht einer geſunden und richtigen Idee.“ [1]

Mſgr. Freppel war demnach zu weiſe, um dem Staate jedes Eingreifen in die wirtſchaftliche Sphäre zu unterſagen. Es galt ihm der Staat nicht bloß als ein bewaffneter Zeuge, der die Aufgabe hat, die unter ſeinen Augen getroffenen Arrangements feſtzuſtellen und auszuführen, ohne daß es demſelben erlaubt wäre, deren Bedingungen zu prüfen. In mehr als einer Vorausſetzung iſt es nach Freppel vielmehr ſein Recht und ſeine Pflicht, nicht nur bei der Regelung der Arbeit dazwiſchen zu treten, ſondern auch in den Fragen des öffentlichen Unterrichtes, der öffentlichen Moralität, der öffentlichen Geſundheitspflege, der Polizei, der Hilfeleiſtung, ja ſelbſt des äußern Cultes. Er bleibt durchaus innerhalb ſeiner Sphäre, wenn er Geſetze macht über die Arbeit der Kinder, der minderjährigen Mädchen und der Wöchnerinnen, gegen gefährliche Aſſociationen u. dgl. Mſgr. Freppel ging ſogar ſo weit, die obligatoriſche Verſicherung für gewiſſe Klaſſen von Arbeitern zu fordern, welche durch die Natur ihrer Arbeit beſondern Gefahren ausgeſetzt ſind. Hierhin gehören insbeſondere z. B. die Bergarbeiter. Dieſe außerordentliche Maßregel erſchien ihm als das vielleicht einzige Mittel, um ſie dem Elende zu entziehen. Auch kann es ihm zufolge nöthig werden, daß der Staat Verſicherungsanſtalten begründe, wenn nämlich private Geſellſchaften für dieſen Zweck fehlen. Aber abgeſehen von gewiſſen Fällen, deren Zahl er zu beſchränken beſtrebt war, glaubte Mſgr. Freppel der Einwirkung des Staates im Intereſſe der Freiheit der Bürger, der Familien, der Aſſociationen und der Kirche möglichſt enge Grenzen ziehen zu müſſen. Darüber ſprach er in ſeiner zweiten Rede auf dem

---

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 392 s.

Congreß der katholiſchen Rechtsgelehrten am 7. October 1890 und in verſchiedenen Anreden, die er an die Société catholique d'économie politique et sociale hielt. Mſgr. Freppel beklagte hier den ſocialiſtiſchen Zug, der Weſteuropa beherrſcht, namentlich aber, da er ſehen mußte, daß ſelbſt diejenigen, welche mit vollem Recht der Corporationsidee die größte Wichtigkeit zugeſchrieben, nach und nach dieſer Idee untreu wurden oder wenigſtens ſie an die zweite Stelle ſetzten, ſei es aus Nachläſſigkeit, ſei es aus Entmuthigung, dafür aber die Regelung der Arbeit der Erwachſenen ebenſo wie der Minderjährigen von der Staatsgewalt verlangten. „Beſchränkung der Arbeitszeit, das iſt — ſo ſagt man — eine Sache des Staates; Feſtſetzung eines Lohnminimums ebenfalls eine Sache des Staates; ja man geht ſogar ſo weit, zu verlangen, der Staat ſolle das Verhältniß zwiſchen Profit und Lohn feſtſtellen. Ueberall in der Welt der Arbeit erſcheint der Staat als die regulirende und ſouveräne Macht."[1] Dieſes Beſtreben, alles der Regierung zu überlaſſen, alles von ihr zu erwarten, erſchien Mſgr. Freppel nicht bloß als auf einem falſchen Princip gegründet, ſondern auch als verhängnißvoll in ſeinen Folgen für den Handel, für die Induſtrie, für die Finanzen, ebenfalls für den Volkscharakter, indem dieſe Paſſivität der Nation deren Kraft entnerve und den Geiſt der Initiative in ihr ertödte. Das Mißtrauen, welches aller Zeit berechtigt iſt, zwinge ſich aber um ſo mehr auf unter einem Regime, deſſen Functionäre vom Exceß leben, wo die öffentlichen Gewalten faſt ausſchließlich im Beſitz von Sectirern ſich befinden, von Leuten, die nur allzuſehr ſich in alles einmiſchen, überall herrſchen möchten und ihre ganze Kraft zur Unterſtützung ihrer Wahlmanöver mißbrauchen ebenſoſehr wie zur Unterdrückung der religiöſen Gefühle.

---

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 394.

3. Indem Mſgr. Freppel dann noch einige der heute gebrauchten Redewendungen im einzelnen analyſirte, verſuchte er, deren Gefährlichkeit nachzuweiſen.

„Um die mißbräuchliche Reglementirung der Arbeit durch den Staat zu rechtfertigen, bedient man ſich mehr oder minder beſtechender Formeln, wie der folgenden: ‚Die Arbeit iſt eine ſociale Function; darum ſteht es dem Staate zu, dieſelbe zu regeln wie jede andere Function dieſer Art.‘ Das iſt eine Maxime, die ich meinerſeits abſolut verwerfe. Die Magiſtratsperſonen und die Armee erfüllen ſociale Functionen. Das verſteht ſich von ſelbſt. Aber die Verrichtung des Arbeiters wie die des Unternehmers, das iſt reine Privatſache. Der Vertrag, der den einen mit dem andern verbindet, iſt ein perſönlicher Contract des Menſchen mit dem Menſchen, des Privaten mit dem Privaten, und mit dem die öffentlichen Gewalten nichts zu ſchaffen haben, es ſei denn, um der Gerechtigkeit und Sittlichkeit Anerkennung zu verſchaffen. — Wird man aber vielleicht die Arbeit deshalb eine ſociale Function nennen dürfen, weil die Geſellſchaft ein Intereſſe an ihr hat? Nun, dann gäbe es gar keine menſchlichen Thätigkeiten mehr, die nicht eine ganze Armee von Functionären erſtehen ließen; denn das iſt gerade das Eigenthümliche der Geſellſchaft, daß keines ihrer Glieder ſich iſoliren kann vom ganzen Körper, auf den, ſei es zum Vortheil, ſei es zum Schaden, alle individuellen Handlungen zurückwirken. Will man denn etwa behaupten, daß der Conſument, ohne den der Producent nicht beſtehen kann, ſeinerſeits auch eine ſociale Function ausübt; und dann — wo aufhören auf dieſem Wege? Es gäbe keinen Franzoſen mehr, der ſich nicht einen Beamten nennen könnte. Wahrhaftig, es genügt, dieſe Formel ein wenig näher zu unterſuchen, um zu beweiſen, daß ſie zwar im Gewande der Rhetorik ſich hübſch darbietet, aber vor der prüfenden Vernunft nicht zu beſtehen vermag.“

Graf de Mun war es, der die Arbeit eine „ſociale Function“ genannt hatte[1]. Wenn wir unſere perſönliche Anſicht darlegen dürfen, ſo erſcheint uns die von Mſgr. Freppel gerügte Formel eine mehrfache Deutung zuzulaſſen. Wir ſtimmen Mſgr. Freppel ohne Zaudern bei, ſofern er die Arbeit nicht als ein Amt im eigentlichen Sinne des Wortes auffaßt, den arbeitenden Bürger nicht einen Beamten, einen Functionär der Staatsgewalt nennen will[2]. Gegen dieſe Auffaſſung richten ſich die beredten Worte des Kirchenfürſten mit überzeugender Kraft. Aber iſt dies die einzig mögliche Erklärung jener Formel? Keineswegs! „Function“ bedeutet nicht bloß die Thätigkeit eines Beamten, ſondern ebenfalls die Thätigkeit jedes Organes innerhalb eines Organismus. Die bürgerliche, arbeitstheilige Geſellſchaft iſt aber ein moraliſcher Organismus, und die einzelnen Stände kann man ganz wohl als Organe dieſes ſocialen Organismus betrachten. Wohl bemerkt: nicht die einzelnen Bürger, ſondern die Stände nennen wir Organe, und zwar Organe nicht der Staatsgewalt, ſondern der bürgerlichen Geſellſchaft. In dieſem Sinne dürfte man alſo vielleicht mit Recht die Arbeit des ganzen Standes als „ſociale Function“ bezeichnen, während man bei der Arbeit des einzelnen Bürgers nur von dem ſocialen Charakter, den ſocialen Pflichten derſelben reden kann.

Uebrigens iſt von der Bezeichnung der wirtſchaftlichen Thätigkeit der Stände und Berufszweige als einer „ſocialen Function“, d. i. als der Thätigkeit eines Organs in dem Geſamtorganismus der arbeitstheiligen bürgerlichen Geſellſchaft, kein Schaden für die Selbſtändigkeit und Freiheit zu fürchten. Die Thätigkeit dient den Zwecken des Ganzen, für deſſen Beſtehen und Blüthe ſie von der höchſten Bedeutung iſt. Aber jener hohe Werth für das Ganze beweiſt nicht, daß nun auch in dem Ganzen der erſte unmittelbare oder gar einzige Zweck der wirtſchaftlichen Thätigkeit zu ſuchen ſei. Im Gegentheil ſchließt gerade die Eigenart des geſellſchaftlichen Organismus eine ſolche Auffaſſung klar und deutlich aus. Die Geſellſchaft iſt eben kein phyſiſcher, ſondern ein moraliſcher Organismus, ein Organismus, deſſen Theile nicht bloß Theile, ſondern in erſter Linie und vor allem Selbſtzweck, um ihrer ſelbſt willen dem Ganzen eingefügt ſind. Wie ſehr man daher auch immer mit allem Nachdruck betonen mag, daß jedes irdiſche Privatintereſſe dem Geſamtintereſſe ſich unterordnen müſſe, ſo kann andererſeits doch nicht oft genug hervorgehoben werden, daß der tiefſte, letzte Grund eben dieſer Unterordnung wieder lediglich darin zu ſuchen iſt, weil ohne dieſelbe nicht für das Gemeinwohl der Geſamtheit aller die Geſellſchaft bildenden Familien und Individuen in geordneter und hinreichender Weiſe geſorgt wäre. Damit iſt auch der Einwirkung der Staatsgewalt auf die Arbeit eine feſte Grenze geſetzt. Die Staatsgewalt darf weder den Einzelnen als ihren Beamten noch die Stände als ihre Organe betrachten und behandeln wollen. Was ihr zuſteht, iſt lediglich die Sorge für Wahrung der Ordnung, der Gerechtigkeit, für die öffentliche und gemeinſame Wohlfahrt aller Glieder und Stände der Geſellſchaft.

---

[1] Vgl. oben S. 442. [2] Vgl. oben S. 448 ff.

4. Beſondere Aufmerkſamkeit widmet Mſgr. Freppel der Lohnfrage. Er bekämpft eine Reihe von Behauptungen, welche in dieſer Hinſicht von franzöſiſchen Socialpolitikern aufgeſtellt wurden. „Man ſagt: der Gerechtigkeit gemäß muß der Lohn des Arbeiters den Bedürfniſſen desſelben, nicht bloß ſeiner Arbeit proportionirt ſein. Hier nun verwechſelt man offenbar die Gerechtigkeit mit der Liebe. Die Gerechtigkeit beſteht darin, daß man einem jeden gibt, was ihm geſchuldet iſt, und nicht etwas, was man nicht von ihm empfangen hat. In dem Augenblicke, wo die Arbeit mit dem vereinbarten Preiſe — der in einer gewiſſen billigen Proportion zu dem

ſtehen muß, was die Arbeit durch ſich ſelbſt und durch ihr eigenes Wirken erzeugt hat — bezahlt wird, in dieſem Augenblicke iſt die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt. Das übrige iſt Sache der Liebe. Andernfalls müßte man behaupten, daß der Gerechtigkeit gemäß der Lohn ſich zu ändern habe, je nachdem der Arbeiter ehelos oder Familienvater iſt, je nachdem er drei oder fünf Kinder hat u. ſ. w. Wie kann man eine ſolche Theorie vertheidigen, ohne die Werkſtatt und Fabrik mit einem Wohlthätigkeitsbureau zu verwechſeln? O ja! möchte die Liebe, die uns den Nächſten wie uns ſelbſt lieben macht aus Liebe zu Gott, möchte die Liebe kommen und das Werk der Gerechtigkeit vollenden, möchte ſie den Bedürfniſſen des Arbeiters Rechnung tragen, zu ſeinen Dienſten Hilfsquellen bereit halten, — nichts beſſer als das! Aber man möge nicht Begriffe miteinander verwechſeln, die durch ihre Natur verſchieden ſind! — Der Staat iſt der Wächter der Gerechtigkeit, custos iusti, ſoviel als man will! Allein es gibt kein Princip, das ihn befugt, Acte der beſondern Liebe in Pflichten der Gerechtigkeit zu verwandeln[1]; folgerichtig kann man auch nicht auf ſolche Grundſätze ſich ſtützen, um mißbräuchliche Eingriffe des Staates in das Gebiet der Arbeit zu rechtfertigen." [2]

Einige Oekonomiſten bedienen ſich der dunkeln und darum gefahrvollen Redewendung: „Der Lohn iſt die gerechte Compenſation für den Verzicht des Arbeiters auf den Profit, der aus ſeiner Arbeit erwächſt.“ Gegen dieſe Lehre wendet ſich nachdrucksvoll Mſgr. Freppel: „Entweder bedeuten jene Worte nichts, oder ſie wollen ſagen, daß in Kraft des Arbeitsvertrages der Arbeiter zum Miteigenthümer oder Mitnießbraucher des Feldes, des Bergwerks oder der Fabrik werde. Denn verzichten kann man nur auf ſeinen Antheil an den Revenuen eines Gutes oder an dem Gewinn einer Unternehmung, wenn man daran ein Eigenthums- oder Nutznießungsrecht hatte.“ Mſgr. Freppel wollte hiermit keineswegs die Theilnahme am Unternehmergewinn principiell verurtheilen, wenn dieſe Theilnahme durch beſondere poſitive und beiderſeitige Abmachungen ſtipulirt wird. Im Gegentheil, trotz vieler praktiſchen Schwierigkeiten und Enttäuſchungen hielt er jene Theilnahme am Unternehmergewinn für lobenswerth. Aber es ſchien ihm unzuläſſig, dieſelbe als abſolutes Princip und ſchlechthin als Forderung der Gerechtigkeit hinzuſtellen. Im übrigen mißtraute Mſgr. Freppel all jenen heute ſo beliebten ſchroffen Gegenüberſtellungen von Kapital und Arbeit. Das waren in ſeinen Augen keine contradictoriſchen Begriffe, nicht zwei natürliche Feinde, da das Kapital oft nichts ſei als eine Anhäufung von geiſtiger und körperlicher Arbeit.

---

[1] Was den von Mſgr. Freppel aufgeſtellten Grundſatz betrifft, ſo verweiſen wir auf die Lehre des hl. Thomas (1, 2, q. 96, a. 3): Lex ordinatur ad bonum commune, et ideo nulla virtus est, de cuius actibus lex praecipere non possit: non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis, qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt, vel mediate sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.

[2] *Cornut* l. c. p. 396 s.

Ebenfalls Leo XIII. verurtheilt entſchieden jene Lehre von dem natürlichen Gegenſatz zwiſchen Beſitz und Arbeit: „Ein Grundfehler in der Behandlung der ſocialen Frage iſt der, daß man das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen der beſitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klaſſe ſo darſtellt, als ob zwiſchen ihnen von Natur ein unverſöhnlicher Gegenſatz Platz griffe, der ſie zum Kampfe aufrufe. Ganz das Gegentheil iſt wahr. Die Natur hat vielmehr alles zur Eintracht, zu gegenſeitiger Harmonie hingeordnet; und ſo wie im menſchlichen Leibe bei aller Verſchiedenheit der Glieder im wechſelſeitigen Verhältniß Einklang und Gleichmaß vorhanden iſt, ſo hat auch die Natur gewollt, daß im Körper der Geſellſchaft jene beiden Klaſſen in einträchtiger Beziehung zu einander ſtehen und ein gewiſſes Gleichgewicht hervorrufen. Die eine hat die andere durchaus nothwendig. Das Kapital iſt auf die Arbeit angewieſen und die Arbeit auf das Kapital. Eintracht iſt überall die unerläßliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung; ein fortgeſetzter Kampf dagegen erzeugt Verwilderung und Verwirrung.“[1]

5. Eine von Mſgr. Freppel gerügte Behauptung iſt ferner folgende: „Um giltig zu ſein, muß ein Vertrag frei geſchloſſen werden; die Freiheit des Arbeiters in Bezug auf den Arbeitsvertrag iſt jedoch durch die Verhältniſſe illuſoriſch gemacht. Das iſt ein Kampf zwiſchen dem irdenen und dem eiſernen Topf. Darum muß der Staat das Gewicht ſeiner Autorität in die Wagſchale werfen, um das Gleichgewicht wiederherzuſtellen.“ Dem gegenüber machte Mſgr. Freppel geltend, daß es, wenn die Gleichheit der Bedingungen nöthig ſei, um dem Arbeitsvertrage Giltigkeit zu verſchaffen, überhaupt keinen giltigen Vertrag dieſer Art mehr geben könne. Im übrigen verliere jene Behauptung heutzutage immer mehr an Bedeutung, da ja die Arbeitermaſſen einer wuchtigen Waffe im Kampf mit den Unternehmern ſich jetzt bedienen könnten: der Coalition und des Ausſtandes (Strikes).

Ganz folgerichtig bekämpfte Mſgr. Freppel die Lehre, der zufolge der Staat das Recht habe, ein Minimum des Lohnes zu fixiren, ohne hierzu gerade durch ganz außerordentliche Umſtände, in denen die Noth das höchſte Geſetz iſt, gezwungen zu ſein[2]: „Der Geſetzgeber ſoll ein Lohnminimum fixiren. Aber das bedeutet ja die abſolute Herrſchaft des Staates über die Induſtrie und den Ackerbau, über alle Fabriken, Manufacturen, Werkſtätten, und da die Landarbeiter nicht weniger die Fürſorge des Staates verdienen wie die Induſtriearbeiter, auch über alle Landgüter und Farmen. Mit einer ſolchen Theorie läßt ſich keine Freiheit in der Vertragsſchließung mehr vereinigen, weder für die Einzelnen noch für die Aſſociationen. Wenn die franzöſiſche Revolution das Princip der Freiheit der Arbeit und der Concurrenz übertrieben und die Ausſchreitungen des Individualismus hervorgerufen hat, ſo dürfte es doch kaum zuläſſig ſein, ſich nun in das entgegengeſetzte Extrem zu ſtürzen, indem man dem Staate Aufgaben zuſchreibt, die nicht aus ſeinem Begriffe ſich herleiten und die keineswegs ſeiner Competenz angehören. Und dann, man möge doch wohl ſich auf die Conſequenzen beſinnen. Wenn der Staat, um das Wohl der Arbeiter zu ſchützen, das Recht hat, ein Lohnminimum feſtzuſetzen, warum ſoll er nicht auch das Recht haben, ein Minimum des Mieth- und Pachtpreiſes, der Warenpreiſe feſtzuſetzen? Denn all dieſes ſteht in Beziehung zum Wohl der Arbeiter. Iſt einmal jenes Princip zugelaſſen, ſo entfaltet ſich der Staatsſocialismus in ſeiner ganzen Bedeutung; man mag dann wohl in dieſem oder jenem Punkte Einſchränkungen machen, aber die Logik überwindet alle Schranken, die man noch aufrichten möchte. Was uns übrigens in betreff des Erfolges einer ſo merkwürdigen Theorie beruhigt, das iſt der Umſtand, daß dieſelbe in der Ausführung ebenſo chimäriſch wie im Princip falſch und ungerecht iſt. Nichts iſt ſicherlich lobenswerther, als das Wohl der Arbeiter ſicherſtellen wollen, und Herr de Mun widmet ſich dieſem Verſuche mit einem Eifer und einem Talente, denen wir ſtets unſere volle Anerkennung zollen zu können glücklich geweſen ſind. Es wäre indeſſen, um vollſtändig gerecht zu ſein, nöthig, die Sache auch ein wenig vom Standpunkte der Unternehmer ins Auge zu faſſen und zu beachten, mit welchen Schwierigkeiten die franzöſiſche Induſtrie zu kämpfen hat. Das iſt eine unbeſtreitbare Thatſache, daß nirgends die Löhne ſo hoch ſtehen wie in Frankreich. Wir ſind weit entfernt, uns darüber zu beklagen; aber es möge geſtattet ſein, feſtzuſtellen, daß uns dieſe Höhe des Preiſes der Handarbeit die Concurrenz mit dem Auslande ſo ſchwer macht. Man dürfte daher den gegenwärtigen Augenblick als ſchlecht gewählt erachten für den Wunſch, daß der Staat ſich ein Recht anmaße, welches er niemals beſeſſen hat, das Recht, geſetzlich ein Minimum der Löhne zu fixiren. Uns — wir ſtehen nicht an, es zu ſagen — uns erſcheint es bedauernswerth, daß man eine ſolche Theorie in das Publikum bringt unter dem Deckmantel eines berühmten Namens. Wenn der Bericht der Pall Mall Gazette zuverläſſig iſt — und er wurde nicht dementirt —, ſo glaubt ſich Herr de Mun ſicher, eine große Menge von Katholiken auf ſeiner Seite zu haben. Das iſt in dieſem Kapitalpunkte z. B. nicht der Fall; denn unſeres Wiſſens hat bisher nur ein einziger Katholik es gewagt, dem Staate das Recht zuzuſprechen, durch Geſetz ein Lohnminimum zu beſtimmen. Was immer der verehrte Abgeordnete ſagen mag, keine der 18 oder 20 Provincialverſammlungen, die in der Zeit vom November bis zum Juni zuſammentraten, hat etwas Aehnliches angenommen. Wir ſind ganz und gar entſchloſſen, Front zu machen gegenüber dem Socialismus, insbeſondere dem Staatsſocialismus, dem gefährlichſten von allem. Nicht indem man einen Irrthum hegt, darf man ſich ſchmeicheln, die ſocialen Fragen zu löſen.“ [1]

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 26 (27) ff.

[2] Cf. *Cornut* l. c. p. 398 ss.

Ohne Zweifel hat Mſgr. Freppel in vielen Punkten recht. So bekennen wir uns auch nicht zu jener Auffaſſung, welche den Lohn als „gerechte Compenſation für einen Verzicht des Arbeiters auf den aus ſeiner Arbeit erwachſenden Profit“ hinſtellt. Der Arbeiter, der in fremdem Dienſte ſteht, hat kein Eigenthumsrecht an dem Product und an dem Profit, und darum kann er auch nicht darauf Verzicht leiſten. Ferner ſtehen der geſetzlichen Feſtlegung eines Minimallohnes für ein ganzes Land mindeſtens praktiſch bedeutſame Bedenken entgegen. Endlich iſt nicht jeder moraliſche Zwang, der aus irgend einer Nothlage erwächſt, hinreichend, um die Giltigkeit der Verträge unmittelbar zu vernichten. Aber die Folge eines ſolchen Zwanges und einer ſolchen Noth kann es ſein, daß die Vertragſchließenden Bedingungen eingehen, welche in ſich ſelbſt verwerflich, phyſiſch oder moraliſch unmöglich ſind. Mittelbar wird alſo ohne Zweifel auch die Zwangslage des Arbeiters immerhin auf die Giltigkeit des Vertrages Einfluß haben können. Oder darf man heute etwa nicht von einer Zwangslage des Arbeiters ſprechen?

---

[1] Graf de Mun beſtritt, jene Forderung aufgeſtellt zu haben.

„Dem vereinzelten Arbeiter gegenüber“, ſagt Joſ. Edmund Jörg[1], „iſt der Arbeitbieter als Kapitaliſt immer eine Collectivperſon, und er hat einen mächtigen Bundesgenoſſen an dem Hunger; gelingt es dem Arbeiter nicht, dieſem Alliirten des Unternehmers eine gleich ſtarke Allianz durch eine Coalition auf ſeiner Seite entgegenzuſtellen, ſo wird ſein formelles Recht, ein beſtimmtes Angebot anzunehmen oder nicht, zur reinen Illuſion; er muß ſeine Arbeit verkaufen um jeden Preis, wenn er nicht verhungern will. Der Einzelarbeiter kann demnach ſeinerſeits ein Angebot gar nicht reguliren, ſondern dies kann nur die Geſamtheit ſeiner Mitgewerker im Verein vollbringen. Mit andern Worten: ſolange nur die vereinzelte Arbeitskraft dem Unternehmer gegenüberſteht, muß dieſelbe verkaufen um jeden Preis; ſie iſt alſo nicht frei, ſondern dem willkürlichſten Drucke preisgegeben. Das Recht der Arbeitseinſtellung ändert daran nichts; es muß vielmehr als nothwendiges Complement das Recht der Coalition hinzukommen. Der Arbeiter muß das Recht haben, mit ſeinesgleichen ſich zu vereinigen, damit er durch die Anzahl das gleiche Gewicht gewinne, welches der mit Kapital ausgeſtattete und mit dem Hunger verbündete Arbeitgeber an und für ſich beſitzt. Dann erſt ſind die

---

[1] Geſchichte der ſocial-politiſchen Parteien in Deutſchland (Freiburg 1867) S. 57 ff.

Bedingungen zwiſchen der Arbeitskraft und dem Kapital ungefähr gleich. Ich ſage ungefähr; denn außerdem kann der Arbeiter unter allen Umſtänden nach dem Recht des Stärkern helotiſirt werden. Die Coalition iſt das einzige Vertheidigungsmittel und die Waffe, deren der Arbeiter gegen willkürliche Unterdrückung fähig iſt; ſie iſt der einzige Weg oder wenigſtens die unerläßliche Vorbedingung, um dem geprieſenen Geſetz von Angebot und Nachfrage ſtatt einer — ſo ſagt Herr Profeſſor V. A. Huber in Wernigerode — wie bisher meiſt illuſoriſchen, wo nicht trügeriſchen, eine wirkliche und ehrliche Wirkſamkeit zu ſichern. — Man hat eingewendet, der Arbeitgeber ſtehe ja gleichfalls unter dem Bann jenes Naturgeſetzes von Angebot und Nachfrage, und um ganz ſicher zu gehen, brauche man nur auch den Arbeitgebern (wie dies früher den Arbeitern gegenüber der Fall war) den Zuſammentritt zur Verabredung über Lohnſätze, Arbeitszeit u. ſ. w. ſtaatspolizeilich zu verbieten. In der That iſt dies die Anſchauung des liberalen Oekonomismus, aber zugleich einer ſeiner Hauptirrthümer. Aus dem einfachen Grunde, weil der Arbeitgeber immer ſchon eine Coalition von Kräften an ſich bildet; er hat und beſitzt, er kann daher warten, während die andern nicht haben und nicht beſitzen, daher auch nicht warten können. Der Arbeitgeber bedarf keiner Coalition; bedürfte er aber einer, ſo könnte er ſie mit zwei oder dreien ſeinesgleichen bei einer Taſſe Thee vollkommen ausgiebig herſtellen, ohne daß irgend ein Geſetz der Welt ihn zu faſſen vermöchte. Dem Unternehmer gegenüber als der Perſonification geſammelter Kraft ſteht der vereinzelte Arbeiter als verlorener Mann da. Herr Huber gebraucht dafür ein ſehr treffendes Bild: ‚Wenn der Nachbar, dem ich ſeinen Acker abkaufen will, am Ertrinken iſt, und ich ihn nur unter der Bedingung rette, daß er ſich mit meinem Preiſe begnügt, ſo iſt dies alles, was man will, nur kein ehrlicher Handel nach Angebot und Nachfrage.‘[1] — Ja noch mehr, der Arbeitgeber, in dem geſellſchaftlichen Zuſammenhange mit ſeinesgleichen, beſitzt eine ſolche Stärke gegenüber ſeinen Arbeitern, daß keine Coalition der größtmöglichen Zahl der letztern ihn zu überwältigen vermöchte, wenn nicht andere Umſtände und Rückſichten dazwiſchen treten. Daher kommt es, daß die meiſten Coalitionen zur Arbeitseinſtellung den

---

[1] V. A. Huber, Ueber Arbeiter-Coalitionen (Berlin 1865) S. 29. — Dr. K. Munding, V. A. Hubers ausgewählte Schriften (Berlin 1895) S. 541 ff.

Arbeitern ſchwere Verluſte einbringen, und viele derſelben mit nachhaltigem Schaden ohne irgend einen Erfolg unterliegen. Nichtsdeſtoweniger bleibt die Coalition der unentbehrliche Regulator. Man muß nicht ſo faſt fragen, welche Erhöhung der Löhne oder andere Verbeſſerungen für die Arbeiter, z. B. Abminderung der Arbeitszeit, durch die einzelnen Strikes erreicht worden ſeien; man muß vielmehr fragen, welches die Lage der Arbeiterwelt wäre ohne das Daſein und die ſtete Drohung der Coalition und der Arbeitseinſtellung? Wie würde das engliſche Arbeitervolk abgelohnt worden ſein, wenn es ſich nicht durch großartige Anwendung des Coalitionsrechtes (Trades' Unions) Schritt für Schritt ſo verzweifelt gegen die äußerſte Ausbeutung gewehrt hätte? Und welchen Einfluß hätten niedrige und ſinkende Arbeitslöhne in England ſofort weiter auf die Lage der Arbeiter in allen Theilen der Welt ausgeübt? — Das ſcheint uns ein ſehr wichtiger Geſichtspunkt, den uns Herr Huber[1] in vollkommen durchſichtiger Weiſe erläutert wie folgt: ‚Es fehlt nicht an ſehr gewichtigen Anzeichen und Zeugniſſen, woraus hervorgeht, daß die Nachtheile, welche auch bei dem günſtigſten Ausgange eines Strikes für die Arbeitgeber nicht ausbleiben, groß genug ſind, um die Furcht vor einem ſolchen Kampfe bis zu einem gewiſſen Punkt als eine Schranke gegen allzu ſchreienden Mißbrauch der Vortheile wirken zu laſſen, welche das ganze Verhältniß dem Arbeitgeber gegen den Arbeiter gewährt. . . . Erfahren wir auch ſicher genug, wie da und dort eine Arbeitercoalition vergebens eine Lohnveränderung zu ihrem Vortheil zu erzwingen verſucht hat, ſo kann begreiflich ſelten oder nie zu Tage treten, wie oft eine Verminderung des Lohnes oder ſonſtige Erſchwerung der Arbeitsbedingungen unterblieben iſt, weil man den durch einen Strike auch beſten Falls zu erwartenden Schaden aller Art höher anſchlug als den aus jener Veränderung zu hoffenden Vortheil.‘“

Das Geſagte genügt, um darzuthun, wie in der That der iſolirte Arbeiter bei Abſchluß des Arbeitsvertrages ſich dem Unternehmer gegenüber vielfach in einer Zwangslage befindet. Zur theilweiſen Beſeitigung dieſer Zwangslage iſt die geſetzlich anerkannte und mit Corporationsrechten auszuſtattende Coalition ein geeignetes Mittel. Aber auch die Coalition kann verderblich wirken. Insbeſondere bleibt der Strike — er mag immerhin unter Umſtänden gerecht ſein — ein zweiſchneidiges Schwert[1]. Vernehmen wir darüber die Anſicht Leos XIII.[2]:

---

[1] A. a. O. S. 25.

„Nicht ſelten greifen die Arbeiter zu gemeinſamer Arbeitseinſtellung, um gegen die Lohnherren einen Zwang auszuüben, wenn ihnen die Anforderungen zu ſchwer, die Arbeitsdauer zu lang, der Lohnſatz zu gering ſcheint. Dieſes Vorgehen, das in der Gegenwart immer häufiger wird und immer weitern Umfang annimmt, fordert die öffentliche Gewalt auf, Gegenwehr zu ergreifen; denn die Ausſtände gereichen nicht bloß den Arbeitgebern mitſamt den Arbeitern insgemein zum Schaden, ſie benachtheiligen auch empfindlich Handel und Induſtrie, überhaupt den ganzen öffentlichen Wohlſtand. Außerdem geben ſie erfahrungsmäßig Anlaß zu Gewaltthätigkeiten und Unruhen und ſtören ſo den Frieden im Staate. Demgegenüber iſt diejenige Art der Abwehr am meiſten zu empfehlen, welche durch entſprechende Anordnungen und Geſetze dem Uebel zuvorzukommen trachtet und ſein Entſtehen hindert durch Beſeitigung jener Urſachen, die den Conflict zwiſchen den Anforderungen der Brodherren und der Arbeiter herbeizuführen pflegen."

Mit andern Worten: Die öffentliche Gewalt ſoll durch entſprechende Anordnungen und Geſetze, insbeſondere dadurch, daß ſie die heute noch auf Privatinitiative beruhenden Organiſationen der Arbeiter und Unternehmer in geordnete öffentlich-rechtliche Bahnen lenkt und eine feſtere Geſtaltung des Einigungs- und Schiedsweſens erſtrebt, dafür Sorge tragen, daß bezüglich der Arbeitsdauer und des Lohnſatzes keine ungerechten Forderungen ſeitens der Vertragſchließenden geſtellt werden. Mſgr. Freppel konnte gegen dieſe Forderung nichts einwenden; denn, wie ſein Biograph ſehr gut bemerkt, der Staat galt ihm ja nicht bloß als ein bewaffneter Zeuge, der nur die Aufgabe hat, die unter ſeinen

---

[1] Vgl. hierzu A. Lehmkuhl, Arbeitsvertrag und Strike (2. Heft der „Socialen Frage beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach" [3. Aufl., Freiburg 1895]) S. 40 ff.

[2] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 54 (55).

Augen getroffenen Vereinbarungen feſtzuſtellen und auszuführen, ohne daß es demſelben erlaubt wäre, deren Bedingungen zu prüfen[1]. Sind dieſe Bedingungen ungerecht, ſo wird der Staat einem ſolchen Vertrage nicht die volle Rechtskraft zuerkennen können bezw. dem einſeitigen Antrage des Arbeiters auf Auflöſung des Contractes Gehör ſchenken müſſen. Hat der Arbeiter unter dem Druck ſeiner Nothlage Bedingungen zugeſtimmt, die unvereinbar ſind mit ſeinen natürlichen Pflichten, ſo wird auch vor dem Staate ein ſolcher Vertrag unter Umſtänden als ungiltig anzuſehen ſein.

6. Wer unſern Ausführungen mit Aufmerkſamkeit gefolgt iſt, dürfte wohl zu dem Ergebniß gelangt ſein, daß Mſgr. Freppel die Grenzen für das Eingreifen der Staatsgewalt in das Arbeitsverhältniß in manchen Punkten etwas zu enge gezogen hat. So kämpft er z. B. gegen die geſetzliche Fixirung eines Minimallohnes; aber Mſgr. Freppel thut dies in einer Weiſe, daß wenigſtens nicht mit der nöthigen Klarheit zu Tage tritt, ob er zur vollen Rechtsgiltigkeit des Arbeitsvertrages unter normalen Verhältniſſen die Gewährung eines abſoluten Minimallohnes fordere oder nicht. Heute kann über dieſe Frage für uns ein Zweifel nicht mehr möglich ſein, nachdem Leo XIII. erklärt hat, daß für die Staatsgewalt ein gerechter Grund zum Einſchreiten vorhanden ſei, wenn der Lohn die abſolute Minimalgrenze nicht erreicht, d. h. den nothwendigen Unterhalt nicht gewährt.

„Da der Lohnſatz vom Arbeiter angenommen wird,“ heißt es in dem Rundſchreiben über die Arbeiterfrage[2], „ſo könnte es ſcheinen, als ſei der Arbeitgeber nach erfolgter Auszahlung des Lohnes aller weitern Verbindlichkeiten enthoben. Man könnte meinen, ein Unrecht läge nur dann vor, wenn entweder der Lohnherr einen Theil der Zahlung zurückbehalte, oder der Arbeiter nicht die vollſtändige Leiſtung verrichte, und einzig in dieſen Fällen ſei für die Staatsgewalt ein gerechter Grund der Dazwiſchenkunft vorhanden, damit nämlich jedem das Seine zu theil werde. — Indes dieſe Schlußfolgerung kann nicht vollſtändigen Beifall finden; der Gedankengang weiſt eine Lücke auf, indem ein weſentliches hierher gehöriges Moment übergangen wird. Es iſt das folgende: Arbeiten heißt ſeine Kräfte anſtrengen zur Beſchaffung des Lebensunterhaltes und zur Beſorgung aller irdiſchen Bedürfniſſe. ‚Im Schweiße deines Angeſichtes ſollſt du dein Brod verzehren.‘[1] Zwei Eigenſchaften wohnen demzufolge der Arbeit inne: ſie iſt perſönlich, inſofern die bethätigte Kraft und Anſtrengung perſönliches Gut des Arbeitenden iſt; und ſie iſt nothwendig, weil ſie den Lebensunterhalt einbringen muß, und eine ſtrenge natürliche Pflicht die Erhaltung des Daſeins gebietet. Wenn man nun die Arbeit lediglich, ſoweit ſie perſönlich iſt, betrachtet, wird man nicht in Abrede ſtellen können, daß es im Belieben des Arbeitenden ſteht, in jeden verringerten Anſatz des Lohnes einzuwilligen; er leiſtet eben die Arbeit nach perſönlichem Entſchluß und kann ſich auch mit einem geringen Lohne begnügen oder gänzlich auf denſelben verzichten. Anders aber ſtellt ſich die Sache dar, wenn man die andere unzertrennliche Eigenſchaft der Arbeit mit in Erwägung zieht, ihre Nothwendigkeit. Die Erhaltung des Lebens iſt die nothwendige Pflicht eines jeden. Hat jeder ein natürliches Recht, den Lebensunterhalt zu finden, ſo iſt hinwieder der Dürftige hierzu auf die Händearbeit nothwendig angewieſen. Wenn alſo auch immerhin die Vereinbarung zwiſchen Arbeiter und Arbeitgeber, insbeſondere hinſichtlich des Lohnes, beiderſeitig frei geſchieht, ſo bleibt doch immerhin eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit beſtehen, die nämlich, daß der Lohn nicht etwa ſo niedrig ſei, daß er einem genügſamen, rechtſchaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. Dieſe ſchwerwiegende Forderung iſt unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. Geſetzt, der Arbeiter beugt ſich aus reiner Noth oder um einem ſchlimmern Zuſtande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, ſo heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen einen ſolchen Zwang Einſpruch.“

---

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 393.

[2] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 60 (61) f.

Ebenſo wird man heute gegen die geſetzliche Beſchränkung der Arbeitszeit auch für erwachſene männliche Arbeiter nicht mehr einwenden, die Staatsgewalt überſchreite hiermit ihre Competenz und greife unbefugterweiſe in das private Gebiet ein. Leo XIII. ſpricht ſich darüber folgendermaßen aus[1]: „Was den Schutz der irdiſchen Güter des Arbeiterſtandes angeht, ſo iſt vor allem jener unwürdigen Lage ein Ende zu machen, in welche derſelbe durch den Eigennutz und die Hartherzigkeit von Brodherren verſetzt iſt, welche die Arbeiter maßlos ausbeuten und ſie nicht wie Menſchen, ſondern als Sache behandeln. Die Gerechtigkeit und die Menſchlichkeit erheben Einſprache gegen Arbeitsforderungen von ſolcher Höhe, daß der Körper unterliegt und der Geiſt ſich abſtumpft. Wie im Menſchen alles ſeine Grenzen hat, ſo auch die Leiſtungsfähigkeit bei der Arbeit, und über die Schranken ſeines Vermögens kann man nicht hinausgehen. Die Arbeitskraft ſteigert ſich freilich bei Uebung und Anſpannung, aber nur dann verſpricht ſie die wirklich zukömmliche Leiſtung, wenn zur rechten Zeit für Unterbrechung und Ruhe geſorgt iſt. In Bezug auf die tägliche Arbeitszeit muß alſo der Grundſatz gelten, daß ſie nicht länger ſein darf, als es den Kräften der Arbeiter entſpricht. Wie lange die Ruhe aber dauern müſſe, das richtet ſich nach der Art der Arbeit, nach Zeit und Ort, nach den körperlichen Kräften. Berg- und Grubenarbeiten erfordern offenbar größere Anſtrengung als andere und ſind mehr geſundheitsſchädlich; für ſie muß alſo eine kürzere Durchſchnittszeitdauer angeſetzt werden. Gewiſſe Arbeiten ſind ebenſo in der einen Jahreszeit je nach den Gegenden kaum durch kurze Friſt ausführbar, während ſie in der andern Zeit keine Schwierigkeit ſchaffen. Endlich was ein erwachſener, kräftiger Mann leiſtet, dazu iſt eine Frau oder ein Kind nicht im ſtande. Die Kinderarbeit insbeſondere erheiſcht die menſchenfreundlichſte Fürſorge. Es wäre nicht zuzulaſſen, daß Kinder die Werkſtatt oder Fabrik beziehen, ehe Leib und Geiſt zur gehörigen Reife gediehen ſind. Die Entfaltung der Kräfte wird in den jungen Weſen durch vorzeitige Anſpannung erſtickt, und iſt einmal die Blüthe des kindlichen Alters gebrochen, ſo iſt es um die ganze Entwicklung in traurigſter Weiſe geſchehen. Ebenſo iſt durchaus zu beachten, daß manche Arbeiten weniger zukömmlich ſind für das weibliche Geſchlecht, welches überhaupt für die häuslichen Verrichtungen eigentlich berufen iſt. Dieſe letztere Gattung von Arbeit gereicht dem Weibe zu einer Schutzwehr ſeiner Würde, erleichtert die gute Erziehung der Kinder und befördert das häusliche Glück. Im allgemeinen aber iſt daran feſtzuhalten, daß den Arbeitern ſo viel Ruhe zu ſichern ſei, wie zur Herſtellung ihrer bei der Arbeit aufgewendeten Kräfte nöthig iſt; denn die Unterbrechung der Arbeit hat eben den Erſatz der Kräfte zum Zwecke. Bei jeder Verbindlichkeit, die zwiſchen Brodherren und Arbeitern eingegangen wird, iſt ausdrücklich oder ſtillſchweigend die Bedingung vorhanden, daß die oben genannte doppelte Art[1] von Ruhe dem Arbeiter geſichert ſei. Eine Vereinbarung ohne dieſe Bedingung wäre ſittlich nicht zuläſſig, weil die Preisgabe von Pflichten gegen Gott und gegen ſich ſelbſt von niemand gefordert und von niemand zugeſtanden werden kann."

---

[1] 1 Moſ. 3, 17. 19.

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 58 (59) f.

7. Ueberblicken wir noch einmal die von Mſgr. Freppel vorgetragene Lehre, ſo geſtehen wir: dieſelbe enthält ſo viel bedeutſame Wahrheiten, daß wir lebhaft bedauern, nicht in allen Anwendungen der allgemeinen Principien auf Detailfragen mit dem von uns hochverehrten Kirchenfürſten übereinſtimmen zu können. Mſgr. Freppel bezeichnete den Rechtsſchutz als Hauptaufgabe der Staatsgewalt. Aber er war weit entfernt, die Aufgaben der öffentlichen Gewalten auf den bloßen Rechtsſchutz im Sinne des Mancheſterthums zu beſchränken. Im Gegentheile bekämpfte der Biſchof von Angers mit uns die Exceſſe des Individualismus, die ſchrankenloſe Freiheit und Concurrenz. Mit aller Entſchiedenheit forderte er vom Staate den beſondern Schutz der Schwachen. Er bezeichnete es ſodann als „die wahre Aufgabe des Staates, zu ermuthigen, zu begünſtigen, anzutreiben, ſogar zu leiten, nämlich die individuelle und collective Thätigkeit der Bürger zu leiten im Hinblick auf die allgemeinen Zwecke der Geſellſchaft und im Intereſſe aller"[2]. Das Wohl und das Intereſſe aller iſt alſo für Mſgr. Freppel Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft, und der Staatsgewalt liegt

---

[1] Kurz vorher iſt in der Encyklika (officielle Ausgabe S. 56 [57] f.) die Rede von der Sonntagsruhe.

[2] Vgl. die Rede Mſgr. Freppels vom 24. October 1890 bei *Cornut* l. c. p. 392 s.

es ob, für die Verwirklichung dieſes Zweckes negativ und poſitiv einzutreten. Was Mſgr. Freppel tadelte, das war die Uebertreibung der Rechte des Staates auf Koſten der menſchlichen Perſönlichkeit, der natürlichen und freien Corporationen, der Familie und der Kirche. Er ſah, wie auf dem Gebiete der Schule in Frankreich der Socialismus bereits die Herrſchaft errungen, und der „Staat“ ſich ein Bildungs- und Unterrichtsmonopol angemaßt hat, für welches jede rechtliche Unterlage fehlt. Er fürchtete daher mit Recht, daß jener ſocialiſtiſche Zug, der unverkennbar die Zeit beherrſcht, auch auf dem wirtſchaftlichen Gebiete die bürgerliche Freiheit ſchwer ſchädigen oder gar vernichten möchte. Darum gerade betonte Mſgr. Freppel mit aller Entſchiedenheit den unanfechtbaren Grundſatz, daß der Staat ſich auf jene allgemeinen Dienſte und Einrichtungen beſchränken müſſe, für welche die bürgerliche Initiative nicht ausreichen könne. Ganz beſonders aber glaubte Mſgr. Freppel manchen der heutigen vom Liberalismus und deſſen Irrthümern beherrſchten Regierungen gegenüber zur Vorſicht mahnen zu müſſen. Der Liberalismus hat ja in der That von Anfang an bis zur Stunde ſich als charakterlos erwieſen, die Freiheit auf ſeine Fahne geſchrieben und dafür die Knechtſchaft den Völkern gebracht. Darum iſt ohne Zweifel großes und tiefes Mißtrauen liberalen Regierungen gegenüber — auch wenn ſie ſich „conſervativ“ nennen — wohl am Platze. Man wird ſich insbeſondere zu hüten haben, denjenigen discretionäre Gewalten zu geben, welche dieſelben zum Schaden der bürgerlichen Freiheit, zur Verfolgung der Kirche und ihrer Inſtitutionen mißbrauchen werden. Andererſeits darf man jedoch nicht durch jenes Mißtrauen ſich dazu verleiten laſſen, der Staatsgewalt Rechte und Pflichten abzuſprechen, die aus dem natürlichen Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft und aus dem Weſen der ſtaatlichen Autorität ſich von ſelbſt ergeben.

8. Indeſſen hat, wie geſagt, die Anſchauungsweiſe Mſgr. Freppels und manche Aeußerung des verdienſtvollen Kirchenfürſten den Anlaß zu lebhaften Controverſen geboten. Man ſtritt für und gegen das Eingreifen des Staates in das wirtſchaftliche Leben überhaupt und in dieſem oder jenem Punkte insbeſondere. Daß hierbei auf beiden Seiten gefehlt und auf beiden Seiten manches behauptet wurde, was weniger begründet war, verſteht ſich leicht.

Es wurden die widerſtreitenden Parteien mit dem Namen zweier „Schulen“ bezeichnet, der „Schule von Angers“ und der „Schule von Lüttich“, ſo benannt nach den in beiden Städten abgehaltenen Congreſſen. Man wird vor allem die Anhänger der Schule von Angers gegen den Vorwurf „mancheſterlicher Geſinnung“ in Schutz nehmen müſſen. In der That, eine ſolche Anklage ſteht im Widerſpruche mit der chriſtlichen Nächſtenliebe und mit der Gerechtigkeit. Sie kann ſelbſt als unüberlegte Aeußerung unbewachter Leidenſchaft kaum entſchuldigt werden. Nein, beide Schulen verurtheilen den extremen Individualismus; ſie verwerfen das liberale Mancheſterthum, welches das wirtſchaftliche Leben dem „naturgeſetzlichen“ Wirken des Eigennutzes überantwortete. Ebenſo ſtimmen beide Schulen in der Verurtheilung des demokratiſchen Socialismus und auch — ſoweit man ganz richtig unter Staatsſocialismus eine directe und principiell unbeſchränkte Leitung des Eigenthums und des ſocialen und wirtſchaftlichen Lebens durch den Staat verſteht — in der Verwerfung des Staatsſocialismus überein. Wir mißbilligen es daher ebenſo entſchieden, wenn man der Schule von Lüttich den Vorwurf „ſtaatsſocialiſtiſcher“ Tendenzen macht, wie wenn man die Schule von Angers als „mancheſterlich“ bezeichnet. Das ſind ungerechte und liebloſe Verzerrungen des wahren Sachverhaltes, die keinem Gegner gegenüber zur Anwendung kommen ſollten. Die Anhänger beider Schulen betonen übereinſtimmend, daß ohne individuelle Initiative, ohne chriſtliche Liebesthätigkeit, vor allem aber ohne freie Entfaltung der kirchlichen Wirkſamkeit eine Löſung der ſocialen Frage nicht zu erwarten ſtehe.

Die Streitfrage bezieht ſich auf die Intervention des Staates, ſpeciell in der Arbeiterfrage. Zwar wird dieſe Intervention von keiner Schule gänzlich verworfen. Allein es beſtanden Meinungsverſchiedenheiten darüber, wie weit dieſelbe gehen dürfe. Leider hat ſich dabei herausgeſtellt, daß vielleicht auch bezüglich des die ſtaatliche Intervention beherrſchenden und beſchränkenden Princips eine Verſchiedenheit der Anſichten vorlag.

„Intervention des Staates bloß zum Schutze der Rechte und zur Beſeitigung von Mißbräuchen!“ Dieſes Wort des hochwürdigſten Biſchofs Freppel bildete die Parole der Schule von Angers[1]. Mſgr. Freppel hat jenes Wort über die Intervention des Staates ausdrücklich mit Rückſicht auf die Arbeiterfrage ausgeſprochen. Es will uns nun ſcheinen — namentlich wenn wir ſeine oben entwickelten

---

[1] Mſgr. Freppel ſagte auf dem Congreß von Angers: Liberté individuelle, liberté d’association avec toutes ses conséquences légitimes, intervention de l’État limitée à la protection des droits et à la répression des abus: voilà, Messieurs, ma formule dans la question du travail. — Zu den Anhängern der Schule von Angers zählt man gewöhnlich außer Mſgr. Freppel, Mſgr. Turinaz, Claudio Jannet, P. Forbes, A. Rouſſel, P. Ludwig v. Beſſe, P. Caudron, Ch. Périn, P. Doyotte, Woeſte u. ſ. w. — Die Anſichten dieſer Schule wurden auf dem Congreß zu Angers und ſpäter in Lüttich ausgeſprochen. Sie finden ſich auch u. a. im 2. Bande der Revue cathol. des Institutions et du Droit, 1890. — Auf dem Standpunkte der Schule von Angers ſtehen ebenfalls die Anhänger Le Plays, die Unions de la paix sociale (Zeitſchrift La Réforme sociale). — Desgleichen die Association des patrons du Nord.

Lehren damit vergleichen —, der hochwürdigſte Biſchof von Angers habe nur ſagen wollen: dort, wo der Staat in Ausübung ſeiner Rechtsſchutzpflicht intervenirt, ſollte das ſtaatliche Einſchreiten nicht weiter gehen, als das Bedürfniß des Rechtsſchutzes erheiſcht — ein Grundſatz, dem wir ohne Bedenken beiſtimmen können und den wir ſelbſt oben[1] begründeten. Allein einzelne Vertreter der Schule von Angers haben mehr behauptet. Indem ſie in dem Staate nur den *custos iusti* erblickten, glaubten ſie hiermit den ganzen Zweck der ſtaatlichen Geſellſchaft und das die ſtaatliche Intervention allſeitig begrenzende Princip bezeichnet zu haben.

Dieſe Auffaſſung iſt, wie von uns nachgewieſen wurde[2], abſolut unhaltbar; ſie ſteht im Gegenſatz zu der allgemeinen Doctrin der katholiſchen Schulen und zu der von Leo XIII. vorgetragenen Lehre, der zufolge der Staatsgewalt die Pflicht obliegt, auch durch poſitive Veranſtaltungen das Gemeinwohl zu fördern.

Ueberdies handelt es ſich bei der Arbeiterſchutzgeſetzgebung in erſter Linie ſogar bloß um Fragen des ſtaatlichen Rechtsſchutzes. Um ſo auffallender muß daher hier das Widerſtreben der Vertreter der Schule von Angers erſcheinen. Sie fordern auf der einen Seite Schutz des Rechtes und verwerfen doch eine durchgreifende Socialgeſetzgebung, welche gerade das rechtliche Verhältniß des induſtriellen Arbeiters zu ſeinem Herrn in wirkſamer Weiſe regelt. Nahezu alles ſoll hier durch „Patronage“[3], Charitas, chriſtliche und freie Corporationen der Arbeiter in die richtigen Bahnen gelenkt werden. — Aber iſt die Lohnfrage nicht auch eine Rechtsfrage? Iſt es kein

---

[1] Vgl. S. 489 f.

[2] Vgl. S. 477 ff.

[3] Der Arbeitgeber ſoll „Patron“ und „Vater“ ſein für ſeine Arbeiter in moraliſcher und materieller Hinſicht. Die Pflichten, welche er in dieſer Hinſicht auf ſich nimmt, ſind jedoch keine Rechts-, ſondern Liebespflichten.

Recht des Arbeiters, daß in der Fabrik ſein Leben, ſeine Geſundheit nicht unnöthigerweiſe geſchädigt und gefährdet werde? Werden nicht Rechte verletzt durch übermäßige Arbeitszeit, wo dem Arbeiter jene geiſtig-ſittliche Bethätigung unmöglich gemacht wird, auf die er als Menſch, als Chriſt Anſpruch machen kann?[1] — Und wenn man den Schutz der öffentlichen Wohlfahrt gegenüber dem Privategoismus fordert, iſt das keine Frage des Rechtes und der Gerechtigkeit?

---

[1] Vgl. Frhr. v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 42 ff. Das Wiener „Vaterland“ brachte im Jahre 1882, Nr. 22, einen Leitartikel über die Verhältniſſe der im Dienſte der Großkleiderhändler beſchäftigten Arbeiter und conſtatirte, daß damals der tägliche Arbeitsverdienſt eines ſolchen Schneiders 36 Kreuzer, im beſten Falle 47 Kreuzer betrug. „‚Dagegen iſt nichts zu machen‘, ſagt ſowohl der liberale als der liberal-katholiſche Nationalökonom. ‚Der Arbeiter iſt ein freier Mann; es ſteht bei ihm, für ſolchen Lohn zu arbeiten oder nicht.‘ — Gewiß, ‚es ſteht bei ihm‘; er ſteht vor der Alternative, acut oder chroniſch zu verhungern, und einer ſolchen Alternative gegenüber liegt es in der Natur des Menſchen, daß er die letztere Alternative vorzieht; aber es will uns bedünken, als läge es in der Aufgabe der Geſellſchaft und des Staates, . . . es nicht zu dulden, daß überhaupt ſolche Alternativen geſtellt werden. Soll dann die Freiheit des Arbeiters, die Freiheit des „Arbeitgebers“ beſchränkt werden, jene große Errungenſchaft der Gegenwart? Allerdings! Denn eine Lebensbedingung wahrer Freiheit iſt die Gerechtigkeit, und was hier allein helfen kann, das iſt die Wiederaufnahme der Pflicht der Obrigkeit, über den gerechten Preis zu wachen, wenn ſie anders den Namen einer Obrigkeit verdienen will. Ja, offen und rückhaltslos nennen wir dies eine Aufgabe der Obrigkeit, oder wie man ſich jetzt auszudrücken beliebt, des Staates . . ., und es kann uns in dieſer Ueberzeugung der Umſtand nicht im mindeſten erſchüttern, daß der Liberal-Katholicismus (ebenſo wie das Mancheſterthum) der Obrigkeit ihren ethiſchen und ſocialen Beruf abſtreiten, den Staat zum Nachtwächterdienſte erniedrigen will, weil etwa in Frankreich Gambetta und in Deutſchland Bismarck die Zügel der Gewalt in Händen haben und ſie beide die Katholiken malträtiren. Ein praktiſcher Mißbrauch der obrigkeitlichen Gewalt kann aber die theoretiſche Bedeutung der Obrigkeit nicht alteriren, und wir verharren daher unentwegt . . . darauf, der Obrigkeit den hohen Beruf zuzuerkennen, welchen die

Der Staat ſoll nur ein custos iusti und nicht ein definitor iusti ſein. Ganz wohl! Auch wir erkennen den Staat nicht als definitor iusti im poſitiviſtiſchen Sinne, nicht als einzige Quelle des Rechtes an. Will man aber auch beſtreiten, daß der Staat das Naturrecht genauer zu determiniren, allgemeine Sätze des Naturrechtes auf ſpecielle Verhältniſſe anzuwenden habe, daß er in gar manchen Fragen des Eigenthums, der Verjährung, des Erbrechts u. ſ. w. wirklich als definitor iusti thätig ſein kann und thätig ſein muß?

9. Die Kirche ſoll helfen! Sehr wohl! Aber wie kann ſie das, wenn der Staat durch ſeine Geſetzgebung ihrer Wirkſamkeit nicht die Wege ebnet, das Widerſtreben ſchlechter Fabrikanten u. ſ. w. nicht überwindet? In beredten Worten haben die hochwürdigſten Biſchöfe Korum von Trier und Fiſcher von Köln gerade dieſen Gedanken auf dem Lütticher Congreß mit allem Nachdruck hervorgehoben.

„Wie? Die Kirche, die man an Händen und Füßen gefeſſelt," ſagte Dr. Mich. Felix Korum, „die Kirche, der man alle ihre Mittel zur Thätigkeit genommen, die Kirche ſollte dieſe koloſſale Aufgabe verſuchen, die Kirche ſollte das thun in einer ſo kurzen Friſt, da ja der Socialismus uns bedroht und das Feuer ſchon vor den Thoren lodert? Die Kirche könnte es vielleicht in einem Jahrhunderte zuwege bringen. Wie viele Zeit hat ſie nicht gebraucht, um die Sklaverei zu beſeitigen! Wie viele Jahrhunderte hat ſie nicht gebraucht, um die Hörigkeit abzuändern und die Bürger frei zu machen! Und Sie wollten, daß dieſelbe heutzutage allein dieſer Aufgabe die Stirne biete? Nein, die Kirche hat das Recht, die Unterſtützung des Staates in Anſpruch zu nehmen. So haben ſich denn die deutſchen Katholiken geſagt: Wir müſſen das Reich Chriſti auf dieſer Welt

---

Kirche, das Naturrecht und die Geſchichte derſelben beigelegt haben." — Ohne Zweifel iſt das der richtige Standpunkt. Nur muß die Bezeichnung der Gegner als „liberalkatholiſch" zurückgewieſen werden. Vgl. Vogelſang, Geſ. Auſſ. V, 225 f.

wiederherſtellen; wir müſſen das ſociale Gebäude des Chriſtenthums wieder aufführen. Aber die erſte Bedingung dieſer Wiederherſtellung, dieſer Wiederaufführung iſt, daß die Kirche und der Staat, dieſe zwei göttlichen Gewalten, die eine natürlicher, die andere übernatürlicher Ordnung, miteinander Hand in Hand gehen und ſich bei dieſem heiligen Werke gegenſeitig unterſtützen.

„Im Heidenthum nahm der heilige Apoſtel Paulus keinen Anſtand, zu erklären: ‚Caesarem appello!‘ ‚Ich lege Berufung ein an den Kaiſer!‘ Er beſtand auf ſeinem Rechte als römiſcher Bürger. Nun gut, auch wir haben geſagt: Der Kaiſer hat die Hinterlage der Autorität, des Rechtes und der Wahrheit empfangen. Der Kaiſer ſoll ſich ins Mittel legen, es iſt das ſeine Pflicht, er ſoll die Kirche in ihrem Werke der chriſtlichen Wiedererneuerung unterſtützen.

„Geſtatten Sie mir, Ihnen ein Wort Montalemberts ins Gedächtniß zu rufen. Er ſagte eines Tages, die chriſtlichen Völker gleichen einem verlaſſenen Schiffe, und dieſes Schiff wird nun von allen Sturmwinden gepeitſcht. Er fügte bei: Warum habt ihr die Segel dieſes Schiffes allen Winden ausgeſpannt, den Winden des Naturalismus, den Winden der ungläubigen Philoſophie, den Winden des Aufſtandes, und warum habt ihr ſie einzig vor dem Hauche der Wahrheit, vor dem Hauche Gottes eingezogen?

„Wir verlangen, daß der Hauch Gottes wieder auf das Schiff des Staates einwirke; wir verlangen, daß dieſer Hauch es dem Glücke zutreibe, das wir auf dieſer Welt erwarten können.

„Man hat noch geſagt: Aber warum machen Sie den Arbeiter nicht chriſtlich? Wenden Sie ſich an ihn, das wird ſehr leicht ſein. Wenn der Arbeiter einmal chriſtlich iſt, wird die Geſellſchaft ſich umwandeln; denn der Arbeiter bildet die Maſſe, der Arbeiter bildet die Macht! Wenn alle dieſe Arbeiter ſich von neuem unter die Fahne Chriſti ſcharen, wenn dieſe Arbeiter wieder kommen, um am Tiſche des Herrn niederzuknieen, dann wird die Geſellſchaft umgewandelt ſein. Das iſt recht ſchön. Wo ſoll ich aber hingehen, um meinen Arbeiter zu ſuchen? Der hl. Paulus hat es uns geſagt: Fides ex auditu! Der Glaube pflanzt ſich durch das Gehör ein. Einer muß predigen und der andere ihn anhören und verſtehen. Die Induſtrie feſſelt den Arbeiter von Montag morgens bis Sonntag abends; wo hat er da Zeit, mich anzuhören? Wie kann ich ihm die Wahrheit predigen?

„Wie? Ich muß den häuslichen Herd, der zertrümmert und vernichtet worden, wiederherſtellen. Wenn ich das geheiligte Bild der

Mutter ſuche, und wenn ich verlange, daß dieſes Schutzbild wache an der Wiege des Kindes, ſo finde ich die Wiege des Schutzes beraubt. Die Mutter muß ſich einer undankbaren Arbeit opfern. Sie muß in die Fabrik gehen, wo man ſie vom Morgen bis zum Abend feſthält. Ich ſoll ihr von ihrem heiligen Berufe ſprechen, und die Geſellſchaft mit ihren Geſetzen, mit ihrer unbegrenzten Ausbeutung entreißt mir die Mutter. Ich, die Kirche, ſoll ſie retten. Wie kann ich ſie retten, wenn ich ſie nicht treffen kann?

„Und das Kind, dieſes ſchwache Geſchöpf, das ſich nicht vertheidigen kann? Dieſes Kind, welches das Kind Chriſti iſt und das der Herr ſegnete, dieſes Kind, welches die Hoffnung der Zukunft iſt, dieſes Kind, das eine Seele hat, die ſchöner iſt als die herrlichſten Münſter, weil ſie durch die Hand Gottes geziert und begabt wurde mit allen Reizen der Unſchuld, wie kann ich zu demſelben von Gott ſprechen? Aber die Geſellſchaft tritt da ein. Sie wird es mir vielleicht einige Stunden überlaſſen, bis zu zehn, bis zu zwölf Jahren; in der Stunde aber, wo ſein Verſtand ſich entwickelt, wo ſein Herz die väterliche Leitung der Kirche nöthig hätte, in dieſem Augenblicke wird uns das Kind entriſſen. Der Induſtrialismus wird es nehmen und der Maſchine ausliefern.

„Dieſes Kind wird daſelbſt ſein vom Morgen bis zum Abend. Es wird den Fluch fühlen, der auf ihm laſtet. Und dieſes Kind wird Chriſtum vergeſſen, wird alles vergeſſen. Es hat nur daran zu denken, wie es ſeinen Hunger ſtillen und von den Strapazen ſich erholen kann, welche die Induſtrie ihm auferlegt hat. Ich habe mir ſagen laſſen, es gebe Kinder, welche 16 Stunden an der Maſchine beſchäftigt waren, und welche dann aus Mattigkeit und Erſchöpfung vor derſelben zu Boden fielen. Angeſichts dieſes derart ausgebeuteten Kindes, angeſichts dieſes Kindes, dem der Induſtrialismus das Blut ausſaugt, die Geſundheit zerſtört und die Seele vernichtet, ſoll ich als Prieſter nicht das Recht haben, dem Staate zu ſagen: Auch du, auch du biſt eine göttliche Gewalt? Ich verlange von dir, daß du mir dieſes Kind gibſt; es iſt meine Sache, es zu erziehen, es zu unterrichten und einen Bürger daraus zu machen.

„Das haben ſich die deutſchen Katholiken geſagt. Sie haben in gerechten Dingen die Dazwiſchenkunft des Staates verlangt. Sie haben begriffen — ich habe es kurz vorher erwähnt —, daß ſelbſt zu einer Zeit, wo der Staat ſich ungerechter Geſetze bediente, um ſie zu bedrücken, er doch immer noch der natürliche Vertheidiger der Gerechtigkeit geblieben, und wie ſie nicht die Befugniß hätten, dieſem

Staate in gerechten Dingen ihren Gehorſam zu verweigern, ſie auch die Pflicht hätten, von ihm den Schutz für die Gerechtigkeit und Wahrheit zu fordern."

Wären alle Menſchen ſo ehrenhafte, chriſtliche Männer, wie die Anhänger der Schule von Angers es ſind, gäbe es nur gerechte und vom Geiſte des Chriſtenthums erfüllte Fabrikanten, dann freilich bedürfte man der ſtaatlichen Socialgeſetzgebung nicht ſo ſehr. Da dies jedoch leider durchaus nicht der Fall iſt, ſo werden die katholiſchen Socialpolitiker fortfahren müſſen, den Staat an ſeine Pflicht zu erinnern, die Rechte aller Menſchen, auch der Arbeiter, in allgemein wirkſamer Weiſe zu ſchützen und darum der Freiheit der Unternehmer diejenigen Schranken zu ziehen, ohne welche die Rechte der Arbeiter nicht verwirklicht werden können.

Die Schule von Lüttich bekennt ſich in ihren maßvollen Vertretern zu denſelben Grundſätzen, die von der katholiſchen Socialpolitik nahezu in der ganzen Welt verfochten werden. Sie fordert vom Staate klar und conſequent nicht nur den Schutz der individuellen Rechte, ſondern auch der Rechte der Geſamtheit, poſitive Förderung des Gemeinwohles, Unterordnung der individuellen Intereſſen und der individuellen Thätigkeit unter die Zwecke des Ganzen. Dieſe Unterordnung und Hinleitung ſoll die Staatsgewalt nicht durch directe Eingriffe in die wirtſchaftliche Sphäre bewirken, ſondern ſie ſoll auf dem Wege der Geſetzgebung die Harmoniſirung der Freiheit mit der Ordnung, der individuellen Intereſſen mit dem Gemeinwohle bewirken. „Vertheidigung der Schwachen, Leitung der Starken", das ſind die beiden Hauptpunkte, in welche Liberatore die Einwirkung der Regierung auf die Volkswirtſchaft zuſammenfaßt[1].

---

[1] Als Vertreter der Schule von Lüttich können genannt werden: Cardinal Langénieux, Mſgr. de Cabrières, Comte de Mun und die

10. Ueber die Stellung Leos XIII. zu der behandelten Streitfrage dürfte unſeres Erachtens kaum ein Zweifel möglich ſein. Wir wollen von den übrigen päpſtlichen Rundſchreiben, in welchen der Heilige Vater ſich über den Staatszweck und die Aufgaben der Staatsgewalt äußert, hier völlig abſehen und uns lediglich auf die Encyklika Rerum novarum beſchränken. Der Papſt behauptet, daß bei Löſung der Arbeiterfrage die Kirche der hauptſächlichſte Factor ſei. Ebenſo verkennt er keineswegs die Bedeutung der individuellen Initiative. Er fordert vielmehr von den Arbeitern und den Arbeitgebern eine energiſche Selbſtbethätigung, wozu ja auch das eigene Intereſſe dieſelben drängen muß. Doch ebenfalls der Staat wird

---

Mitglieder des Oeuvre des cercles catholiques, Marquis de La-Tour-du-Pin, Comte de Ségur-Lamoignon, Abbé de Pascal, P. Antoine S. J. u. ſ. w.; in Belgien: Mſgr. Doutreloux, Abbé Pottier, Helleputte, A. Verhaegen, Beernaert u. ſ. w. — In Frankreich vertritt namentlich die Zeitſchrift L'Association catholique dieſe Richtung. — In Italien unter andern M. Liberatore S. J., Grundſätze der Volkswirtſchaft. Deutſch von Graf Kuefſtein (Innsbruck 1891) S. 291. Die Civiltà Cattolica (1891) nimmt ebenfalls für die Staatsgewalt das unbeſtreitbare Recht in Anſpruch, innerhalb der richtigen Grenzen einen Einfluß auf die Geſtaltung des wirtſchaftlichen Lebens und der Arbeit auszuüben: „Obwohl die Arbeit weſentlich der Domäne des Privatlebens angehört, ſo ſteht ſie gleichwohl nicht weniger in vielfacher Beziehung zum öffentlichen Leben. Ein gedeihlicher Fortſchritt und der Reichthum des Landes hängen davon ab, Dinge, die der Staat nicht gleichgiltig behandeln und vollſtändig der Privatinitiative überlaſſen kann. . . . Man ſagt, der Staat habe die Pflicht, der Gerechtigkeit Achtung zu verſchaffen. Allein das genügt nicht. Er muß überdies, um alle ſeine Aufgaben zu erfüllen, das geſellſchaftliche Wohl befördern. Dieſes aber hängt nicht bloß von der Gerechtigkeit ab, ſondern noch von einer Menge anderer Momente, die ihrerſeits wieder in Abhängigkeit von der Arbeit ſtehen." — Denſelben Standpunkt vertreten in Deutſchland, Oeſterreich, der Schweiz: v. Hertling, Hitze, Eugen Jäger, A. M. Weiß O. Pr., v. Vogelſang, Eberle, Ebenhoch, Prinz Liechtenſtein, Coſta-Roſſetti S. J., Biederlack S. J., die „Stimmen aus Maria-Laach", Lehmkuhl S. J., v. Hammerſtein S. J., Cathrein S. J., Th. Meyer S. J. u. ſ. w.

als ein hervorragender Factor bei Löſung der Arbeiterfrage vom Heiligen Vater anerkannt. Was aber von der Arbeiterfrage im beſondern gilt, das behält auch ſeine Geltung für die ganze ſociale Frage.

Nachdem Leo XIII. die verderbliche Lehre des Socialismus durch Darlegung der naturrechtlichen Grundlagen des Privateigenthums widerlegt hat, bezeichnet er die Mittel, vermöge welcher die überall begehrte Abhilfe in der mißlichen Lage des arbeitenden Standes erlangt werden könne[1]. „Mit voller Zuverſicht treten Wir an dieſe Aufgabe heran und im Bewußtſein, daß Uns das Wort gebührt. Denn ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche iſt kein Ausgang aus dem Wirrſale zu finden; aber da die Hut der Religion und die Leitung der kirchlichen Kräfte und Mittel vor allem in Unſere Hände gelegt ſind, ſo könnte das Stillſchweigen eine Verletzung Unſerer Pflicht ſcheinen. Allerdings iſt in dieſer wichtigen Frage auch die Thätigkeit und Anſtrengung anderer Factoren unentbehrlich; Wir meinen die Fürſten und Regierungen, die beſitzende Klaſſe und die Arbeitsherren, endlich die Arbeiter ſelbſt, um deren Los es ſich handelt. Aber Wir ſagen mit allem Nachdrucke: Läßt man die Kirche nicht zur Geltung kommen, ſo werden alle menſchlichen Bemühungen vergeblich ſein; denn die Kirche iſt es, welche aus dem Evangelium einen Schatz von Lehren verkündet, unter deren kräftigem Einfluß der Streit ſich beilegt oder wenigſtens ſeine Schärfe verlieren und mildere Formen annehmen muß; ſie iſt es, die den Geiſtern nicht bloß Belehrung bringt, ſondern auch mit Macht auf eine den chriſtlichen Vorſchriften entſprechende Regelung der Sitten bei jedem Einzelnen hinwirkt; die Kirche iſt ohne Unterlaß damit beſchäftigt, die ſociale Lage der niedern Schichten durch nützliche Einrichtungen zu heben; ſie iſt endlich von Verlangen beſeelt, daß die Kräfte und Beſtrebungen aller Stände ſich zur Förderung der wahren Intereſſen der Arbeiter zuſammenthun, und hält ein Vorgehen der ſtaatlichen Autorität auf dem Wege der Geſetzgebung, innerhalb der nöthigen Schranken für unerläßlich, damit der Zweck erreicht werde."

Im einzelnen legt Leo XIII. nun dar, wie die Kirche zur Löſung der Arbeiterfrage beitrage einmal durch ihre Lehre, insbeſondere durch nachdrückliche Betonung der gegenſeitigen Pflichten der Arbeitgeber und Arbeiter und durch den Hinweis auf das jenſeitige Leben. „Nur wenn wir das künftige, unſterbliche Leben zum Maßſtabe neh=

---

[1] Vgl. Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 24 (25) ff.

men, können wir über das gegenwärtige Leben unbefangen und gerecht urtheilen. Gäbe es kein anderes Leben, ſo würde eben damit der Begriff ſittlicher Pflicht verloren gehen, und das irdiſche Leben würde zu einem dunkeln, von keinem Verſtande zu entwirrenden Räthſel.“[1] Im Lichte der Ewigkeit gewinnen Armut und Reichthum erſt die rechte Beleuchtung. Sodann übt die Kirche einen großen Einfluß aus durch die ſittlich-religiöſe Erziehung der Menſchen. „Ihr ganzes Arbeiten geht dahin, die Menſchheit nach Maßgabe ihrer Lehre und ihres Geiſtes umzubilden und zu erziehen. Durch den Epiſkopat und den Clerus leitet ſie den heiligen Strom ihres Unterrichtes in die weiteſten Kreiſe des Volkes hinab, ſoweit immer ihr Einfluß gelangen kann. Sie ſucht ſodann in das Innerſte der Menſchen einzudringen und ihren Willen zu lenken, damit ſich alle im Handeln nach Gottes Vorſchriften richten. Gerade in Bezug auf dieſe innere Wirkſamkeit, alſo an einem Punkte, auf den alles ankommt, entfaltet die Kirche eine ſiegreiche, ihr ausſchließlich eigene Macht. Denn die Mittel, die ihr den Zugang zu den Herzen bahnen, hat ſie von Jeſus Chriſtus ſelbſt für dieſen heiligen Zweck überkommen, es ruht in ihnen eine göttliche Kraft. Dieſe Mittel allein gelangen zum Innerſten der Menſchenbruſt, und dieſe Macht allein führt den Menſchen zum Gehorſam gegen ſeine Pflicht, zur Bezähmung der eigenen Leidenſchaft, zu vollkommener Liebe Gottes und des Nächſten, zur Ueberwindung der vielen auf dem Wege der Tugend auftretenden Hinderniſſe.“[2] Mit andern Worten: der Einfluß der Kirche erſtreckt ſich auf das Gewiſſen der Menſchen, und darum iſt ſie wohl im ſtande, durch innere Umgeſtaltung des Menſchen auch ſein äußeres Verhalten zu ordnen.

Endlich trägt die Kirche zur Löſung der ſocialen Frage nicht wenig bei durch die Verkündigung und Uebung des Geſetzes der Liebe, durch ihr charitatives Wirken. Gewährt man der Kirche und ihren Inſtitutionen die ihnen gebührende Freiheit und Unterſtützung, ſo wird ſich das Antlitz der Erde erneuern. „Zur Beſtätigung deſſen lohnt es ſich, auf das Beiſpiel der Vergangenheit hinzuweiſen. Wir heben nur eine Thatſache hervor, welche außer allem Zweifel ſteht, wenn wir ſagen: Es war der Einfluß und das Walten der Kirche, wodurch die bürgerliche Geſellſchaft von Grund aus erneuert wurde; die höhern ſocialen Kräfte, die ihr eigen ſind, haben die Menſchheit auf die Bahn des wahren Fortſchrittes erhoben, ja vom Untergange wieder zum Leben erweckt; ſie haben durch die chriſtliche Erziehung der Völker eine Entwicklung herbeigeführt, welche alle frühern Culturformen weit übertrifft und in alle Zukunft nicht durch eine andere übertroffen werden wird. Dieſe Wohlthaten haben die hochheilige Perſon Jeſu Chriſti zu ihrer Urquelle und zu ihrem Endzwecke; wie die Welt dem Gottmenſchen alles verdankt, ſo bezieht ſich alles Gute auf ihn als Zielpunkt der Dinge zurück. Das Leben Jeſu Chriſti durchdrang den Erdkreis, nachdem das Licht des Evangeliums aufgegangen und das große Geheimniß von der Menſchwerdung Gottes und der Erlöſung unſeres Geſchlechtes verkündet war; es drang zu allen Völkern, allen Klaſſen, und gründete in ihnen den chriſtlichen Glauben und deſſen ſittliche Vorſchriften. Es ergibt ſich hieraus mit Nothwendigkeit, daß, wenn man ein Heilmittel für die menſchliche Geſellſchaft ſucht, dasſelbe nur in der chriſtlichen Wiederherſtellung des öffentlichen und privaten Lebens beruht. — Denn es iſt ein bekanntes Axiom, daß jedwede Geſellſchaft, um innere Erneuerung zu gewinnen, zu ihrem Urſprung zurückkehren muß. Die Vollkommenheit jeder Vereinigung beſteht ja eben darin, zu erſtreben und zu erzielen, was beim Urſprunge als Zweck geſetzt wurde; durch das Streben nach dieſem Ziele muß das entſprechende Leben in den geſellſchaftlichen Körper kommen. Abweichen vom Ziele iſt gleichbedeutend mit Verfall, Rückkehr zu demſelben bedeutet Heilung. Dies gilt vom ganzen Körper des Staates, und es gilt ebenſo von der bei weitem zahlreichſten Klaſſe von Staatsbürgern, dem Arbeiterſtande." [1]

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 30 (31).

[2] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 38 (39) ff.

Wie entſchieden nun auch der Heilige Vater wiederholt ausdrücklich jede ungebührliche Einmiſchung der Staatsgewalt in Angelegenheiten des privaten Lebens, der Familie, des Eigenthums zurückweiſt, ſo erklärt er doch nicht minder beſtimmt, daß es die Pflicht des Staates ſei, für das Gemeinwohl des Ganzen wie auch für das Wohl der einzelnen Stände negativ und poſitiv einzutreten.

Vernehmen wir die Worte des Heiligen Vaters noch einmal im Zuſammenhange [2]: „Es iſt nicht zu bezweifeln, daß zur Löſung der ſocialen Frage zugleich alle menſchlichen Mittel in Bewegung geſetzt werden müſſen. Alle, die es irgend berührt, müſſen je nach ihrer Stellung mitarbeiten. Und es gibt das Wirken der göttlichen Vorſehung, welche zu ihren Zielen die reichſten Mittel verwendet, gewiſſermaßen ein Vorbild; denn hängt der Ausgang von vielen Urſachen zugleich ab, ſo ſehen wir, wie eben dieſe Urſachen ſich zu einander geſellen zur Erzielung der Wirkung. Es handelt ſich alſo zunächſt darum, welcher Antheil bei der Löſung der Frage der Staatsgewalt zufalle. — Unter Staatsgewalt verſtehen Wir hier nicht die zufällige Regierungsform der einzelnen Länder, ſondern die Staatsgewalt der Idee nach, wie ſie durch die Natur und Vernunft gefordert wird, und wie ſie ſich nach den Grundſätzen der Offenbarung, die Wir in der Encyklika über den chriſtlichen Staat entwickelt haben, darſtellt. Die Beihilfe alſo, welche vom Staate zu erwarten wäre, beſteht zunächſt und im allgemeinen in geſetzlichen Verordnungen und Einrichtungen, die eine gedeihliche Entwicklung des Wohlſtandes befördern. Hier liegt die Aufgabe einer einſichtigen Regierung, die wahre Pflicht jeder weiſen Staatsleitung. Was aber im Staate vor allem den Wohlſtand verbürgt, das iſt Ordnung, Zucht und Sitte, ein wohlgeordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht, mäßige Auflagen und gleiche Vertheilung der Laſten, Betriebſamkeit in Gewerbe, Induſtrie und Handel, günſtiger Stand des Ackerbaues und ähnliches. Je umſichtiger alle dieſe Hebel benutzt und gehandhabt werden, deſto geſicherter iſt die Wohlfahrt der Glieder des Staates. — Hier eröffnet ſich alſo eine weite Bahn, auf welcher der Staat für den Nutzen aller Klaſſen der Bevölkerung und insbeſondere für die Lage der Arbeiter thätig ſein ſoll; und geht er auf dieſer Bahn voran, ſo iſt durchaus kein Vorwurf möglich, als ob er einen Uebergriff beginge; denn nichts geht den Staat ſeinem Weſen nach näher an als die Pflicht, das Gemeinwohl zu befördern, und je wirkſamer und durchgreifender er es durch allgemeine Maßnahmen thut, deſto weniger brauchen anderweitige Mittel zur Beſſerung der Arbeiterverhältniſſe aufgeſucht zu werden[1].

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 40 (41) ff.

[2] Ebd. S. 44 (45) ff.

---

[1] Itaque per quos civitas regitur, primum conferre operam generatim atque universe debent tota ratione legum atque institutorum, scilicet efficiendo, ut ex ipsa conformatione atque administratione reipublicae ultro prosperitas tam communitatis quam privatorum efflorescat. Id est enim civilis prudentiae munus, propriumque eorum, qui praesunt, officium. Nunc vero illa maxime efficiunt prosperas civitates, morum probitas, recte atque ordine

„Es iſt überdies die wichtige Wahrheit vor Augen zu behalten, daß der Staat für alle da iſt, in gleicher Weiſe für die Niedern wie für die Hohen. Die Arbeiter ſind vom naturrechtlichen Standpunkt nicht minder Bürger wie die Beſitzenden, d. h. ſie ſind wahre Theile des Staates, die am Leben der aus der Geſamtheit der Familien gebildeten Staatsgemeinſchaft theilnehmen, und ſie bilden zudem, was ſehr ins Gewicht fällt, in jeder Stadt bei weitem die größere Zahl der Einwohner. Wenn es alſo unzuläſſig iſt, nur für einen Theil der Staatsangehörigen zu ſorgen, den andern aber zu vernachläſſigen, ſo muß der Staat durch öffentliche Maßregeln ſich in gebührender Weiſe des Schutzes der Arbeiter annehmen. Wenn dies nicht geſchieht, ſo verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine zu geben befiehlt. Richtig bemerkt in dieſer Hinſicht der hl. Thomas: ‚Wie der Theil und das Ganze gewiſſermaßen dasſelbe ſind, ſo gehört das, was dem Ganzen gehört, auch gewiſſermaßen dem Theile an.‘[1] Unter den vielen und wichtigen Pflichten alſo, die ein für das Wohl ſeiner Unterthanen beſorgter Fürſt zu erfüllen hat, iſt es eine der erſten, daß er allen Klaſſen ſeiner Unterthanen denſelben Schutz angedeihen laſſe, in ſtrenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die ‚vertheilende‘ genannt hat.

„Wenn auch alle Staatsangehörigen ohne Unterſchied an den Leiſtungen für das Wohl des Staates ſich zu betheiligen haben, indem ja alle die Vortheile der Staatsgemeinſchaft genießen, ſo können ſich

---

constitutae familiae, custodia religionis ac iustitiae, onerum publicorum cum moderata irrogatio, tum aequa partitio, incrementa artium et mercaturae, florens agrorum cultura, et si qua sunt alia generis eiusdem, quae quo maiore studio provehuntur, eo melius sunt victuri cives et beatius. — Harum igitur virtute rerum in potestate rectorum civitatis est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletariorum conditionem iuvare plurimum: idque *iure suo optimo,* neque ulla cum importunitatis suspicione: debet enim respublica ex lege muneris sui in commune consulere. Quo autem commodorum copia provenerit ex hac generali providentia maior, eo minus oportebit alias ad opificum salutem experiri vias. Kann man klarer und ſchärfer ausdrücken, daß es eine Aufgabe der Staatsgewalt iſt, nicht bloß das Recht zu ſchützen, ſondern auch poſitiv die Wohlfahrt der Geſamtheit wie der einzelnen Stände zu fördern?

[1] *S. Thom.* 2, 2, q. 61, a. 1 ad 2.

doch nicht alle im gleichen Grade betheiligen. Wie immer die Regierungsform wechſeln mag, ſtets werden unter den Bürgern jene Standesunterſchiede da ſein, ohne die überhaupt keine Geſellſchaft denkbar iſt. Stets wird ſich zum Beiſpiel ein Theil mit den Aufgaben des Staates ſelbſt, mit der Geſetzgebung, der Rechtſprechung, der Verwaltung und den militäriſchen Angelegenheiten beſchäftigen müſſen; von ſelbſt werden dieſe einen höhern Rang unter den Staatsangehörigen einnehmen, weil ſie unmittelbar und in hervorragender Weiſe an dem Gemeinwohl arbeiten. Tragen die übrigen Bürger, z. B. die Gewerbetreibenden, nicht in dieſem Maße zum öffentlichen Nutzen bei, ſo leiſten jedoch auch ſie offenbar der öffentlichen Wohlfahrt Dienſte, wenn auch nur mittelbare. Allerdings beſteht das Gemeinwohl vor allem in der Pflege von Rechtſchaffenheit und Tugend, und es gehört zum Begriffe ſocialer Wohlfahrt, daß ſie die Menſchen beſſer mache. Aber auch die Beſchaffung der irdiſchen Mittel, ‚deren Vorhandenſein und Gebrauch zur Ausübung der Tugend unerläßlich iſt‘[1], fällt ebenſo in den Bereich des Staates. Zur Herſtellung dieſer Mittel iſt nun die Thätigkeit der niedern arbeitenden Klaſſen ebenſo wirkſam wie unentbehrlich. Ja es iſt eigentlich die Arbeit auf dem Felde, in der Werkſtatt, der Fabrik, welche im Staate Wohlhabenheit herbeiführt. Es iſt alſo nur eine Forderung ſtrengſter Billigkeit, daß der Staat ſich der Arbeiter in der Richtung annehme, ihnen einen entſprechenden Antheil am Gewinne der Arbeit zuzuſichern; die Arbeit muß ihnen für Wohnung, Kleidung und Nahrung ſo viel abwerfen, daß ihr Daſein kein gedrücktes iſt. Wenn der Staat ſomit, wie es ſeine Pflicht iſt, zur Hebung der Lage des arbeitenden Standes alles Thunliche ins Werk ſetzt, ſo fügt er dadurch niemand Nachtheil zu; er nützt aber ſehr der Geſamtheit, die ein offenbares Intereſſe daran hat, daß ein Stand, welcher dem Staate ſo nothwendige Dienſte leiſtet, nicht im Elend ſeine Exiſtenz friſte.

„Der Bürger und die Familie ſollen allerdings nicht im Staate aufgehen, wie geſagt wurde, und die Freiheit der Bewegung, ſoweit ſie nicht dem öffentlichen Wohle oder dem Rechte anderer zuwider iſt, muß ihnen gewahrt bleiben[2]. Indeſſen wirkſame Schutzmaßregeln der

---

[1] *S. Thom.,* De reg. princip. I, c. 15.

[2] Bei Gelegenheit ſeines Jubiläums ſagte Leo XIII. in einer Anſprache an die franzöſiſchen Arbeiterpilger: „Freilich iſt es nicht unumgänglich nöthig, daß die öffentlichen Gewalten in die Verhält-

Regierung ſollten der Geſamtheit und den einzelnen Ständen gewidmet ſein: der Geſamtheit, weil nach der Ordnung der Natur deren Wohl nicht bloß das oberſte Geſetz, ſondern auch Grund und Endzweck der höchſten Gewalt überhaupt iſt; den einzelnen Ständen, weil die Regierung der Geſamtheit nicht um der Regierenden willen, ſondern für die Regierten geführt wird, wie das Vernunft und Glaube lehren. Und da jede Autorität von Gott kommt als ein Ausfluß der höchſten Autorität, ſo iſt auch die Regierung zu handhaben nach dem Vorbilde der göttlichen Regierung, die da mit gleicher väterlicher Liebe ſowohl die Geſamtheit der Geſchöpfe als die einzelnen Dinge leitet. Droht alſo der ſtaatlichen Geſamtheit oder einzelnen Ständen ein Nachtheil, dem anders nicht abzuhelfen iſt, ſo iſt es Sache des Staates, einzugreifen. — Es liegt ſicherlich ebenſo im öffentlichen wie im privaten Intereſſe, daß im Staate Friede und Ordnung herrſche, daß das ganze Familienleben den göttlichen Geboten und dem Naturgeſetz entſpreche, daß die Religion geachtet und geübt werde, daß im privaten wie im öffentlichen Leben Reinheit der Sitte herrſche, daß Recht und Gerechtigkeit gewahrt und nicht ungeſtraft verletzt werde, daß die Jugend kräftig heranwachſe zum Nutzen und, wo nöthig, zur Vertheidigung des Gemeinweſens. Wenn alſo ſich öffentliche Wirren ankündigen infolge auflehneriſcher Haltung der Arbeiter oder infolge von Arbeitseinſtellungen, wenn die natürlichen Familienbande in den Arbeiterkreiſen zerrüttet werden, wenn bei den Arbeitern die Religion gefährdet iſt, indem ihnen nicht genügende Zeit und Gelegenheit zu ihren gottesdienſtlichen Pflichten gelaſſen wird, wenn ihrer Sittlichkeit Gefahr droht durch die Art und Weiſe von gemeinſchaftlicher Verwendung beider Geſchlechter bei der Arbeit oder durch andere Lockungen zur Sünde; wenn die Arbeitgeber ſie ungerechterweiſe belaſten oder ſie zur Annahme von Bedingungen nöthigen, welche der perſönlichen Würde und den Menſchenrechten zuwiderlaufen;

---

niſſe der Arbeiter ſich einmiſchen oder darin eingreifen, wenn bei Arbeit und Induſtriebetrieb die Verhältniſſe derartig geregelt ſind, daß in ihnen ſich nichts findet, was die Sittlichkeit, die Gerechtigkeit, die Menſchenwürde, das häusliche Glück des Arbeiters verletzt. Aber wenn das eine oder andere dieſer Güter bedroht oder gefährdet erſcheint, dann iſt ein geeignetes und maßvolles Eingreifen der öffentlichen Gewalten ein Werk ſocialen Heiles; denn ihnen liegt es ob, die wahren Intereſſen ihrer Unterthanen zu ſchützen und zu wahren."

wenn ihre Geſundheit durch übermäßige Anſtrengung oder ihrem Alter und Geſchlechte nicht entſprechende Anforderungen untergraben wird — in allen dieſen Fällen muß die Autorität und Gewalt des Staates ſich geltend machen, jedoch ohne die rechten Schranken zu überſchreiten. Nur ſoweit es zur Hebung des Uebels und zur Entfernung der Gefahr nöthig iſt, nicht aber weiter dürfen die ſtaatlichen Maßnahmen in die Verhältniſſe der Bürger eingreifen.

„Wenn aber überhaupt alle Rechte der Staatsangehörigen ſorgfältig beachtet werden müſſen und die öffentliche Gewalt darüber zu wachen hat, daß jedem das Seine bleibe und daß alle Verletzung der Gerechtigkeit abgewehrt werde oder Strafe finde, ſo muß doch der Staat beim Rechtsſchutze zu Gunſten der Privaten eine beſondere Fürſorge für die niedere, unvermögliche Maſſe ſich angelegen ſein laſſen. Die Wohlhabenden ſind nämlich nicht in dem Maße auf den öffentlichen Schutz angewieſen, ſie haben die Hilfe eher zur Hand; dagegen hangen die Beſitzloſen, ohne eigenen Boden unter den Füßen, faſt ganz von der Protection des Staates ab. Die Arbeiter alſo, die ja zumeiſt die Beſitzloſen bilden, müſſen vom Staat in beſondere Obhut genommen werden."

Dann geht Leo XIII. auf einzelne Punkte der ſocialen, insbeſondere der Arbeiterfrage ein: Es ſoll das Privateigenthum und die ehrliche Arbeit vor ſocialiſtiſchen Angriffen und Umtrieben geſchützt, Strikes durch Präventivmaßregeln (Beſeitigung jeder Unterdrückung und Ausbeutung der Arbeiter) vorgebeugt, gewaltthätige und ungerechte Strikes ſollen unterdrückt werden. Durch Arbeiterſchutzgeſetze muß der Staat das geiſtige und leibliche Wohl der Arbeiter ſchützen, namentlich durch geſetzliche Regelung der Arbeitszeit im allgemeinen, der Frauen- und Kinderarbeit im beſondern. Der Arbeitslohn ſoll nicht dem Geſetze von Angebot und Nachfrage völlig überliefert, ſondern dem Arbeiter ein gerechter Lohn geſichert werden.

Um jedoch der Gefahr eines directen und übermäßigen Eingreifens vorzubeugen, fügt Leo XIII. ſehr weiſe bei: „Damit aber in ſolchen Fragen wie diejenige der täglichen Arbeitszeit für die verſchiedenen Arbeitsarten und diejenige der Schutzmaßregeln gegen Geſundheitsgefahr und Unfälle zumal in Fabriken die öffentliche Gewalt ſich nicht in ungehöriger Weiſe einmiſche, ſo erſcheint es in Anbetracht der Verſchiedenheit der zeitlichen und örtlichen Umſtände durchaus rathſam, jene Frage vor die Ausſchüſſe zu bringen, von denen Wir unten näher handeln werden, oder einen andern Weg zur Vertretung der Intereſſen der Arbeiter einzuſchlagen, je nach Erforderniß unter Mitwirkung und Leitung der Behörden.“ [1]

Man hat, um in dieſen Lehren keine Verurtheilung [2] der Schule von Angers erblicken zu müſſen, ſich darauf berufen, daß der Heilige Vater ausdrücklich ſage, er rede hier nicht von „der zufälligen Regierungsform der einzelnen Länder“, ſondern von „der Staatsgewalt der Idee nach“, alſo von einer „idealen“ Staatsgewalt, nicht von den heutigen, vielfach corrumpirten Regierungen. Allein dieſe Einwendung iſt hinfällig. Leo XIII. ſpricht von der Staatsgewalt, wie ſie wirklich ſein ſoll, „wie ſie durch die Natur und die Vernunft gefordert wird“, mit den Rechten, Pflichten und Schranken, welche der Staatsgewalt naturrechtlich geſetzt ſind. Unmöglich aber kann es die Abſicht des Heiligen Vaters ſein, die heutigen Regierungen aufzufordern, ihre naturrechtlichen Pflichten auf ſocialem Gebiete deshalb zu vernachläſſigen, weil ſie auch auf andern Gebieten, ſei es per excessum, ſei es per defectum, ſich Fehler zu Schulden kommen ließen.

11. Daß die deutſchen katholiſchen Socialpolitiker im allgemeinen den richtigen Standpunkt von Anfang an gefunden und dauernd behauptet haben, verdanken ſie vornehmlich dem Scharfblick des hochſeligen Biſchofs von Mainz, Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler. In ſeinen verſchiedenen Schriften [3] hat er, wie

---

[1] Officielle Ausgabe S. 62 (63). Das bezieht ſich dem Zuſammenhange nach auch auf die Feſtſetzung der Arbeitslöhne.

[2] Wir glauben, daß der Papſt eine formelle Verurtheilung jener Lehre um ſo weniger im Sinne hatte, als für die Anhänger der Schule von Angers die bloße Darlegung der Lehren des Apoſtoliſchen Stuhles vollſtändig genügen mußte.

[3] Die großen ſocialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten, gehalten im Dom zu Mainz 1849 (von neuem edirt 1879). Hier wird die ſociale Frage nach der ſittlich-religiöſen Seite behandelt, insbeſondere die chriſtliche Lehre vom Eigenthum vorgetragen. — Die Arbeiterfrage und das Chriſtenthum. Mainz 1864; 4. Aufl. 1890, mit einer Einleitung von Dr. L. Windthorſt. Ketteler tritt hier auch für Productiv-Aſſociationen ein. — Als Anhang iſt der „Arbeiterfrage“ (4. Aufl.) beigegeben die berühmte Rede Kettelers auf der Liebfrauenhaide (am 25. Juli 1879) über die Arbeiterbewegung und ihr Verhältniß zur Religion und Sittlichkeit. — Die Katholiken

Dr. Andreas Brüll[1] hervorhebt, „der katholiſchen Socialpolitik ihre feſte Stellung gegeben zwiſchen den Extremen des liberalen Mancheſterthums und des radicalen Socialismus, gleichweit entfernt von dem fortſchrittlichen Voluntarismus wie von dem ultraconſervativen Staatsſocialismus". In einem Programm aus dem Jahre 1871, das ſpäter unter dem Titel „Die Katholiken im Deutſchen Reiche" erſchien, fordert Biſchof Ketteler corporative Reorganiſation des Arbeiter- und Handwerkerſtandes, geſetzlichen Schutz der Arbeiterkinder und Arbeiterfrauen gegen die Ausbeutung ſeitens der Geldmacht, Schutz der Arbeiterkraft durch Geſetze über Arbeitszeit und Sonntagsruhe, geſetzlichen Schutz der Geſundheit und der Sittlichkeit der Arbeiter, Reviſion der Arbeitslocale, Aufſtellung von Inſpectoren zur Controlle der zum Schutze des Arbeiterſtandes erlaſſenen Geſetze.

Die principielle Stellung der katholiſchen Socialpolitiker Deutſchlands wurde durch ein Collectiv-Hirtenſchreiben der deutſchen Biſchöfe vom 23. Auguſt 1890 über die katholiſche Auffaſſung der ſocialen Frage von neuem kirchlicherſeits gebilligt. Es heißt darin: „Die ſociale Frage iſt zunächſt eine Frage der Volkswirtſchaft und des öffentlichen Rechtes. An ihrer Löſung ſind betheiligt die Staatsgeſetzgebung, die Politik, die Staatsverwaltung, ſomit auch auf allen dieſen Gebieten die weltliche Wiſſenſchaft." Dann hebt das Hirtenſchreiben nachdrucksvoll die Betheiligung der Kirche nach der religiös-ſittlichen und charitativen Seite hervor. „Möge daher vor allem durch Gerechtigkeit und Wohlwollen dieſes ſo nothwendige Zuſammenwirken zwiſchen Staat und Kirche erſtarken und alles, was die Eintracht ſtört, ferngehalten werden! Möge auch die einſeitige Auffaſſung, es ſolle die Kirche allein ohne den Staat, oder es ſolle der Staat allein ohne die Kirche die ſociale Frage zu löſen ſuchen, und noch weniger möge die Anſicht jemals Geltung gewinnen, es gehe dieſe Frage weder den Staat noch die Kirche an, ſondern hier ſei alles der Privatwohlthätigkeit, dem freien

---

im Deutſchen Reiche. Mainz 1873. — Die Forderungen, welche Ketteler hier zum Schutz der Arbeiter aufſtellt, wurden von ſeinem Neffen, dem Grafen Ferd. v. Galen, im Todesjahre Kettelers (1877) als Centrumsantrag im Deutſchen Reichstage eingebracht und ſo lange wiederholt, bis durch das Arbeiterſchutzgeſetz vom Jahre 1891 wenigſtens ein Theil derſelben geſetzliche Verwirklichung fand.

[1] Im Handwörterbuch der Staatswiſſenſchaften V (Jena 1893), 751.

Spiel der Kräfte oder gar dem Kampfe ums Daſein überlaſſen!“ — Wenn die Vertreter der Schule von Angers die freie Selbſtbethätigung vielleicht mit allzu großem Vertrauen auf deren Leiſtungsfähigkeit in den Vordergrund geſtellt hatten, ſo dachten ſie jedoch dabei keineswegs an eine mancheſterliche Iſolirung der Individuen.

12. Der ſocialiſtiſchen Bevormundung gegenüber betonte Mſgr. Freppel die Freiheit der Arbeit, aber die Freiheit der Arbeit nur in Verbindung mit der Aſſociation[1]. Frei ſeinen Beruf wählen, nach freier Wahl ſich niederlaſſen, nach den für die vortheilhafteſten erkannten Methoden der Fabrikation arbeiten zu dürfen, das galt dem Biſchof von Angers als ein dreifaches Recht, deſſen Ausübung nothwendig geworden durch die Fortſchritte der Großinduſtrie, durch die Ausdehnung der Handelsbeziehungen, durch die Concurrenz zwiſchen den verſchiedenen bei den heutigen Verkehrsbedingungen ſich näher gerückten Nationen. Dieſen neuen Verhältniſſen und Bedürfniſſen hätte man die alten Corporationen anpaſſen, nicht aber das Aſſociationsrecht unterdrücken ſollen, ein Recht, das in der Natur des Menſchen begründet iſt und die unentbehrliche Ergänzung der Freiheit der Arbeit bildet. Ohne das Recht, zum Schutze und zur Förderung ihrer gemeinſamen Intereſſen ſich zu vereinigen, bleiben die arbeitenden Klaſſen zur Ohnmacht der individualiſtiſchen Iſolirung verurtheilt. Darum, fügt der hochwürdigſte Biſchof hinzu, ſind wir ſeit hundert Jahren bemüht, gegen jenen verderblichen Irrthum von 1791 zu kämpfen und das Recht der Arbeiter auf Vereinigung und das Corporationsweſen in der einen oder andern Form wiederherzuſtellen. Aber die geſchloſſenen und obligatoriſchen Corporationen des Mittelalters hält Mſgr. Freppel heutzutage nicht mehr für möglich. Was er erſtrebt, das ſind freie, mit Corporationsrechten ausgeſtattete Verbindungen, die ihre

---

[1] Cf. *Cornut* l. c. p. 400 s.

gemeinſamen Intereſſen unter dem Schirm und Schutz des öffentlichen Rechtes und der Religion verfechten und verwirklichen ſollen.

§ 6.

Genoſſenſchaftliche Einigung. Berufsgenoſſenſchaft. Berufsſtändiſche Organiſation.

1. Nicht mit Unrecht nennt Karl v. Rodbertus-Jagetzow den innern Freihandel, die Gewerbe-, Erwerbs-, Arbeitsfreiheit kurz: die Verneinung obligatoriſcher Verbände gleichartigen gewerblichen Lebens[1]. Aber keineswegs bloß die obligatoriſchen Berufsgenoſſenſchaften — als directer Gegenſatz zur „freien Concurrenz“ — ſind dem Liberalismus ein Dorn im Auge; ſeine Anſchauungen über die Vorzüge der „individuellen Erwerbsenergie“ haben ihm niemals ſo recht erlaubt, genoſſenſchaftlichen Vereinigungen der Arbeit mehr Sympathien entgegenzubringen, als etwa augenblickliche Rückſichten auf die eigene politiſche Machtſtellung zu fordern ſchienen. Wir ſetzen darum nur unſere Beweisführung gegen das freiwirtſchaftliche Syſtem fort, wenn wir die Vorzüge, ja die Nothwendigkeit der genoſſenſchaftlichen Einigung für ein geſundes Geſellſchaftsleben im folgenden darthun werden.

Die tiefſten Grundlagen aller genoſſenſchaftlichen Vereinigung müſſen in der ſocialen Natur des Menſchen geſucht werden. Nicht bloß die Gleichheit der menſchlichen Natur, des Urſprungs, das gleiche Ziel, die Gabe der Sprache, die Liebe, die uns zum Mitmenſchen hinzieht — vor allem die uns angeborene Schwäche, Unzulänglichkeit, Ergänzungsbedürftigkeit iſt es, welche uns von Natur aus auf das geſellſchaftliche Leben anweiſen[2]. Die Geſellſchaftsformen, die hier zunächſt in Betracht kommen, ſind Familie und Staat. Die Familie iſt das einzige Mittel zur ſichern und würdigen Erhaltung des Menſchengeſchlechtes, der Staat ein durchaus nothwendiges Mittel zum Schutze und zur Förderung der innerhalb eines Territoriums wohnenden Familien. Beide Geſellſchaftsarten ſind daher als ſolche im Naturrechte begründet. Aber die Frage bleibt, ob der Menſch auch noch andere, nicht unmittelbar vom natürlichen Rechte geforderte Geſellſchaften gründen dürfe, und ob dieſe Befugniß als ein natürliches Recht des Menſchen bezeichnet werden müſſe.

---

[1] Vgl. Kozak, Rodbertus' ſocialökon. Anſichten (Jena 1882) S. 73 ff.

[2] *S. Thom.*, De reg. princip. I, c. 1. Vgl. Dr. P. Oberdörffer, Kölner Correſpondenz VI, Nr. 1, S. 3 ff.

2. Daß der Menſch von Natur aus ein Verlangen nach fortſchreitender Vervollkommnung in ſich ſpürt, iſt eine Thatſache, die von niemand beſtritten werden kann. Und nicht umſonſt — wie die Erfahrung lehrt — drängte Geiſt und Wille ihn, ſeine Lage immerfort zu verbeſſern. Man denke nur an die unvollkommenen Werkzeuge, deren die Menſchen in frühern Zeiten zur Bewältigung der Naturkräfte ſich bedienten, man vergleiche ſie mit den heutigen Maſchinen; niemand wird da zweifeln, daß es beklagenswerth, thöricht und geradezu naturwidrig wäre, wenn man dem Fortſchritt Grenzſäulen errichten wollte. Solange Gott die Menſchen auf Erden und ihnen ihre gegenwärtige Naturanlage läßt, würden ſie doch nicht ruhen, ſondern fortfahren, ſtets nach größerer Vervollkommnung des Lebens zu verlangen und zu ſtreben. Nun aber liegt es auf der Hand, daß der Menſch gerade durch die Verbindung mit ſeinesgleichen, durch die Zuſammenlegung der geiſtigen und körperlichen Kräfte unvergleichlich leichter mit ſiegreicher Gewalt die materielle Welt unterjochen und ſich gegen phyſiſche oder ſociale Uebel wirkſamer ſchützen kann, als er es iſolirt, für ſich allein, außerhalb jedes engern genoſſenſchaftlichen Verbandes zu thun vermöchte. Hat alſo der Menſch von Natur aus den Trieb und ſomit das Recht, in allen Sphären des menſchlichen Daſeins, ſoweit das Sittengeſetz

und fremdes Recht geſtatten, nach ſeiner Vervollkommnung zu ſtreben; iſt ferner der engere, genoſſenſchaftliche Zuſammenſchluß naturgemäß ein geeignetes Mittel, um jenen Zweck zu erreichen: ſo kann auch nicht beſtritten werden, daß der Menſch ein natürliches Recht hat, dieſen Zuſammenſchluß zu ſuchen und zu bewirken, ein Recht, das eben als „natürliches“ der ſtaatlichen Geſetzgebung vorausgeht und daher keineswegs von dieſer erſt ſich herzuleiten braucht, noch von derſelben beſeitigt werden kann. Es iſt ja nicht die Aufgabe und nicht das Recht der Staatsgewalt, die bürgerliche Selbſtthätigkeit zu verdrängen oder zu beſchränken, ſolange dieſelbe im Einklange bleibt mit den Forderungen des Gemeinwohles. Die Aſſociation aber bildet eine durchaus berechtigte und höchſt wirkſame Form bürgerlicher Selbſtthätigkeit. Darum wird die ihres natürlichen Zweckes ſich bewußt bleibende Staatsgewalt die Aſſociation eher zu fördern als zu behindern ſich berufen erachten. Genauer ausgedrückt: *Die Staatsgewalt muß zunächſt das Aſſociationsrecht als ein natürliches Recht der Geſellſchaftsglieder anerkennen* und demgemäß der Aſſociation, ſoweit dieſelbe ſittlich erlaubte Zwecke verfolgt und dem Gemeinwohle nicht zuwider iſt, die Rechte einer juriſtiſchen Perſon zuerkennen, d. i. die Befugniß verleihen, als „Corporation“ Eigenthum zu beſitzen und zu erwerben, Verträge zu ſchließen, Rechtsanſprüche gerichtlich geltend zu machen u. dgl. Die Verweigerung dieſer Befugniß und Anerkennung hieße einfach das Aſſociationsrecht thatſächlich illuſoriſch machen. Es bleibt dabei der Staatsgewalt nicht verwehrt, gehört vielmehr zu ihrer Pflicht, Aſſociationen mit offenbar unſittlichen und dem Gemeinwohl des Volkes verderblichen Zwecken zu verhindern oder zu beſeitigen. Die ſittlich erlaubten und dem Gemeinwohle des Ganzen nicht entgegenſtehenden Aſſociationen aber ſoll die Staatsgewalt ſchützen und fördern, ohne ſich direct in die Verwaltung derſelben einzumiſchen. Kaſſirung der Selbſtverwaltung[1] wäre gleichbedeutend mit der Vernichtung der bürgerlichen Freiheit. Die unmittelbare Gründung und innere Organiſation von Genoſſenſchaften der Bürger iſt daher auch an und für ſich nicht Sache der Staatsgewalt. Allein ſie kann wohl einen indirect beſtimmenden Einfluß und eine Aufſicht über dieſelben ausüben, ſoweit die Intereſſen der Geſamtheit dies fordern. „Wie das Privateigenthum, ſo iſt auch das Recht der Aſſociation in Corporationen von Natur aus gegeben“, ſagt Ratzinger[2]. „Der Staat kann den Gebrauch des Eigenthums regeln und dasſelbe mit den öffentlichen Intereſſen in Einklang bringen. Ebenſo kann er das Corporationsweſen den jeweiligen Bedürfniſſen anpaſſen; aber er hat keine Befugniß, das Privateigenthum oder das Corporationsweſen gewaltſam zu beſeitigen. Geſchieht es trotzdem, ſo iſt das ein Uebergriff, welcher ſich rächt.“

Genau ſo lehrt die Encyklika Rerum novarum[3] Leos XIII.: „Es iſt die Beſchränktheit der eigenen Kräfte, die den Menſchen ſtets von ſelbſt dazu antreibt, ſich mit andern zu gegenſeitiger Hilfe und Unterſtützung zu verbinden. ‚Es iſt beſſer, daß zwei zuſammen ſeien, als daß einer allein ſtehe; ſie haben den Vortheil ihrer Gemeinſchaft. Fällt der eine, ſo wird er vom andern gehalten. Wehe dem Vereinzelten! Wenn er fällt, ſo hat er niemand, der ihn aufrichtet.‘[4] So das Wort der Heiligen Schrift. Und wiederum: ‚Der Bruder, der vom Bruder unterſtützt wird, iſt gleich einer feſten Stadt.‘[5] Wie dieſer natürliche Zug zur Gemeinſchaft, alſo den Menſchen zum ſtaatlichen Zuſammenleben führt, ſo treibt er ihn auch zu den verſchiedenſten Vereinigungen mit andern Menſchen. Wenngleich es keine vollkommenen Geſellſchaften ſind, die durch ſolche Vereinigungen entſtehen, ſo ſind es doch wahre Geſellſchaften. Zwiſchen ihnen und der ſtaatlichen Geſellſchaft beſteht ein mannigfaltiger Unterſchied. Der Zweck des Staates umfaßt alle Einwohner, denn er geht auf die allgemeine öffentliche Wohlfahrt, deren Vortheile alle zu genießen das Recht haben; und der Staat wird ebendarum als das ‚Gemeinweſen‘ bezeichnet, weil in demſelben, um mit dem hl. Thomas zu ſprechen, ‚die Menſchen ſich vereinigen, um eine Gemeinſchaft zu bilden‘[1]. Jene Geſellſchaften hingegen, die ſich im Schoße des Staates bilden, heißen private, weil ihr nächſter Zweck der private Nutzen, nämlich der Nutzen ihrer Mitglieder iſt. ‚Eine private Geſellſchaft‘, ſagt der hl. Thomas, ‚iſt jene, welche ein privates Ziel verfolgt; eine ſolche iſt z. B. vorhanden, wenn zwei oder drei ſich zur Durchführung eines Handelsgeſchäftes verbinden.‘[2] Wenngleich nun dieſe privaten Geſellſchaften innerhalb der ſtaatlichen Geſellſchaft beſtehen und gewiſſermaßen einen Theil von ihr bilden, ſo beſitzt der Staat doch nicht ſchlechthin die Vollmacht, ihr Daſein zu verbieten. Sie ruhen auf der Grundlage des Naturrechtes: und das Naturrecht kann der Staat nicht ändern; ſein Beruf iſt es vielmehr, dasſelbe zur Anerkennung zu bringen. Verbietet ein Staat dennoch die Bildung ſolcher Genoſſenſchaften, ſo handelt er gegen ſein eigenes Princip, da er ja ſelbſt ganz ebenſo wie die privaten Geſellſchaften unter den Staatsangehörigen einzig aus dem natürlichen Triebe des Menſchen zu gegenſeitiger Vereinigung entſpringt. — Allerdings iſt in manchen einzelnen Fällen die ſtaatliche Gewalt vollauf berechtigt, gegen Vereine vorzugehen; ſo wenn ſie ſich zu Zielen bekennen, die offenkundig gegen Recht und Sittlichkeit oder ſonſtwie gegen die öffentliche Wohlfahrt gerichtet ſind. Steht dem Staate die Befugniß zu, die Bildung ſolcher Vereine zu hindern und beſtehende aufzulöſen, ſo liegt es ihm andererſeits ſehr ſtrenge ob, jedem Eingriffe in die Rechte der Unterthanen aus dem Wege zu gehen. Der Vorwand des nöthigen Schutzes für die öffentlichen Intereſſen darf ihn auf keine Weiſe zu Schritten verleiten, die irgend eine Ungerechtigkeit einſchließen. Denn ſtaatliche Geſetze und Anordnungen beſitzen innern Anſpruch auf Gehorſam nur, inſofern ſie der Vernunft und ebendeshalb dem ewigen Geſetze Gottes entſprechen.“[3]

---

[1] Vgl. Taparelli a. a. O. I, n. 701 ff. (S. 342 ff.). Auch der Aſſociation gegenüber gilt der Grundſatz: „Das Ganze muß dem Theil helfen, der Theil dem Ganzen, — oder mit andern Worten — der Theil löſe ſich nicht von der Einheit des Ganzen ab, und das Ganze verſchlinge in ſeiner Einheit nicht die Einheit des Theiles.“

[2] Volkswirtſchaft (2. Aufl.) S. 28.

[3] Officielle Ausgabe S. 68 (69).

[4] Eccl. 4, 9—12. [5] Spr. 18, 19.

---

[1] Contra impugnantes Dei cultum et religionem, cap. 2.

[2] *S. Thom.* l. c.

[3] Summ. theol. 1, 2, q. 13, a. 3: „Das menſchliche Geſetz hat den Charakter eines wahren Geſetzes, inſoweit als es der Vernunft

3. Was von der genoſſenſchaftlichen Einigung überhaupt gilt, trifft insbeſondere und vorzugsweiſe zu bei der Berufsgenoſſenſchaft, d. i. dem Verbande von Perſonen gleichen oder gleichartigen Berufes. Während die Iſolirung das Können des Menſchen beſchränkt, die Geſellſchaft in „Klaſſen“ zerreißt, hebt und ſtärkt die Verbindung mit Berufsgenoſſen den Einzelnen ſowohl wirtſchaftlich wie ſittlich. Die Einheit oder die Vereinigung iſt das Geheimniß jeder Kraft. Die zu einer Corporation verbundenen Perſonen können mehr tragen, mehr ſchaffen, als ſie zu tragen und zu ſchaffen vermöchten in der Iſolirung. Die Erſtarkung der ſittlichen und materiellen Kräfte ſteigert ihre Erwerbsfähigkeit, eröffnet neue Erwerbsquellen und entſchädigt die der Selbſtändigkeit und Selbſtthätigkeit keineswegs beraubten Glieder für die Opfer, welche durch die Ordnung, die Ehre und das Wohl der ganzen Berufsgenoſſenſchaft bedingt werden. „Dadurch, daß der Einzelne für die Geſamtheit thätig iſt und an ſie abgibt, verliert er nichts. Im Gegentheil, er gewinnt vieles, was er allein nie erreichen würde. . . . Er übt alle ſeine eigenen Rechte aus wie zuvor. Aber er übt nun vieles auch durch die Gemeinſchaft, was er auf ſich ſelbſt angewieſen nicht vermöchte.“ [1] Soll aber die Gemeinſchaft dieſe Vortheile thatſächlich bringen, ſo muß ſie chriſtlich ſein. Eine bloße materielle Stärkung ohne entſprechende Hebung des Geiſtes und der Geſinnung wäre nur gefährlich. Die Vereinigung ſteigert eben die ſchlimmen Kräfte nicht minder als die guten [2].

---

entſpricht; unter dieſer Rückſicht leitet es ſich, wie offenbar, vom ewigen Geſetze ab. Inſofern es aber von der Ordnung der Vernunft abirrt, heißt es ein ungerechtes Geſetz und hat es nicht den Charakter eines Geſetzes, ſondern eher einer Vergewaltigung.“

[1] Vgl. A. M. Weiß, Sociale Frage II, 586; 3. Aufl. II, 653.

[2] Vgl. K. Munding, V. A. Hubers Ausgewählte Schriften (Berlin 1895) S. 815 ff. 872.

Blicken wir hin auf die Geſchichte, ſo zeigt ſich, daß im Laufe der Jahrhunderte unter den verſchiedenſten Verhältniſſen jener natürliche Antrieb zur Aſſociation auf die Geſtaltung des Wirtſchaftslebens eingewirkt hat. Freilich nicht immer ſo, wie es hätte ſein ſollen, mit Unterordnung der privaten Zwecke unter das Gemeinwohl des ganzen Volkes. „Mannigfach und wechſelnd, ſowohl im Laufe der Zeit wie bei den verſchiedenen Völkern,“ ſagt Schönberg[1], „ſind die productiven Genoſſenſchaftsformen, in denen ſich die zur Befriedigung ihrer Bedürfniſſe vereinigte Menſchenkraft die materielle Baſis ihrer Culturentwicklung ſchafft. Ueberall beginnen ſie mit der Familienwirtſchaft, und ſie iſt die einzige auf den niedern Culturſtufen; ſie bleibt die weſentlichſte für die Dauer der iſolirten Naturalwirtſchaft, nur erweitert ſich die Familie und nimmt Sklaven oder Hörige und Fröhner in ſich auf. Formen dieſer Art ſind der *οἶκος* (Hausweſen, Familie) des Alterthums und der Frohnhof des Mittelalters. Mit zunehmender Arbeitstheilung, mit der Trennung von Rohproduction, gewerblicher Arbeit und Handel, mit entwickelter Tauſchwirtſchaft, mit der Production von Gebrauchswerthen für die Geſamtheit verſchwinden ſie wenigſtens als allgemeine Formen; genoſſenſchaftliche Verbindungen, wie die Zünfte, die Handelsgeſellſchaften u. a., treten, wie das die Geſchichte der wirtſchaftlichen Entwicklung zeigt, an ihre Stelle. Aber auch dieſe Formen überleben ſich mit der Aenderung der Geſamtwirtſchaftsverhältniſſe. Die Zunftorganiſation beiſpielsweiſe, welche, hervorgegangen aus dem Beſtreben, das Recht der gewerblichen Arbeit gegen die drohende Uebermacht des Beſitzes zu ſchützen und dem Arbeiter die behagliche Lebensexiſtenz zu garantiren, während ihrer Blüthezeit bis zum 16. Jahrhundert dieſes Ziel in vollſtem Maße erreichte und für alle gewerblichen Arbeiter einen wirtſchaftlichen Wohlſtand ſchuf, wie wir ihn in dieſer Allgemeinheit kaum je in der Geſchichte erblicken, verwandelt ſich mit dem Wechſel, welcher im 16. und 17. Jahrhundert in den Geſamtwirtſchaftsverhältniſſen Deutſchlands eintritt, in ihr volles Gegentheil. Statt der freien und dem Geſamtwohl entſprechendſten Entfaltung der productiven Kräfte ſchlug ſie dieſelben zum Vortheil einer nunmehr privilegirten Minderheit in Feſſeln, welche die Volkswirtſchaft von ihrem großen Ziele, dem Einzelnen ein menſchenwürdiges Daſein zu gewähren, immer weiter entfernen mußten. Und indem in ähnlicher Weiſe wie auf dem Gebiete der gewerblichen Arbeit die beſtehenden productiven Gemeinſchaftsformen auch auf den andern Gebieten des Wirtſchaftslebens die productiven Kräfte einzwängten, ward jener traurige wirtſchaftliche Zuſtand herbeigeführt, welcher die Volkswirtſchaft des 17. und 18. Jahrhunderts charakteriſirt. Die große franzöſiſche Revolution machte der beſtehenden Stagnation der wirtſchaftlichen Verhältniſſe ein ſchnelles Ende; neue productive Gemeinſchaftsformen wurden geſchaffen, jene großen Wirtſchaftsorganismen, jene Unternehmungen, welche mit Vereinigung des großen Kapitals und der Tauſende von Arbeitern eine Maſſenproduction bewirken, wie ſie ohne dieſe Form auch nicht im entfernteſten möglich wäre. Aber — es iſt unläugbar, daß die Vortheile des Syſtems der freien Concurrenz immer mehr dem Kapital in den Schoß zu fallen drohen und daß das Kapital, daß der Beſitz eine Uebermacht über die nackte Arbeitskraft erlangt, welche das Recht der Arbeit, dem Arbeiter das ſeinem Antheil an der Production entſprechende Aequivalent zu gewähren, auf das flagranteſte verletzt. Es iſt der Zeitpunkt eingetreten, der für den kleinen Beſitz und die nackte Arbeitskraft einen Schutz gegen andere Geſellſchaftsklaſſen verlangt; es iſt durch das Syſtem der freien Concurrenz ein Zuſtand hervorgerufen, der die Reform der Unternehmungen, die Aenderung der neuen productiven Gemeinſchaftsformen in der Weiſe fordert, daß ſie nicht nur der Unterwerfung der Natur und der Steigerung der Production dienen, ſondern daß ſie zugleich der gerechten Vertheilung und den Forderungen, welche die Ethik an die Volkswirtſchaft ſtellt, Genüge thun. Die Wiſſenſchaft glaubt, dieſe neuen productiven Gemeinſchaftsformen, in denen auch der Arbeit ihr Recht wird, in denen dem Untergange des kleinen Beſitzes geſteuert werden kann, gefunden zu haben — es iſt die Form der Genoſſenſchaften, welche wir in kleinen Anfängen bereits entſtehen ſehen, welche aber zur allgemeinen, das ganze Wirtſchaftsleben beherrſchenden ſich geſtalten muß."

---

[1] Die Landwirtſchaft der Gegenwart und das Genoſſenſchaftsprincip (Berlin 1869) S. 4 ff.

4. Erſtrecken ſich die engern Verbindungen nicht bloß auf eine kleinere Anzahl von Perſonen des gleichen Berufes, umfaſſen dieſelben vielmehr alle oder doch den größten Theil derſelben, dann wird die Berufsgenoſſenſchaft zum „Berufsſtande"[1]. Daß ſich derartige größere Verbände bilden laſſen,

---

[1] Cathrein, Moralphiloſophie II, 449 ff.; 3. Aufl. S. 521 ff.

erklärt ſich theils aus der beſſern Möglichkeit gegenſeitiger Unterſtützung zwiſchen Berufsgenoſſen, theils aus der Gemeinſamkeit der Intereſſen. „Ein Stand im eigentlichen Sinne iſt alſo mehr als ein bloßes nachbarliches Nebeneinander von Gliedern derſelben Berufsklaſſe. Er ſetzt eine gewiſſe Gemeinſamkeit nicht bloß der Intereſſen, ſondern auch der Pflichten und Rechte voraus; ebenſo eine einheitliche Organiſation und mithin auch einen Vorſtand, dem die Wahrung der gemeinſamen Intereſſen obliegt.“[1] — Man unterſcheidet rein privatrechtliche und öffentlich-rechtliche Stände. Wenn alle Glieder eines Berufes oder die überwiegende Mehrheit ſich durch eigene Initiative zuſammenſchließen, ſo kann ein derartig organiſirter Beruf bereits „Stand“ genannt werden. In der Regel wird jene Bezeichnung nur dann angewendet, wenn die geeinte Berufsklaſſe zugleich mit öffentlichen Rechten ausgeſtattet iſt, z. B. mit dem Rechte, unter Aufſicht des Staates gewiſſe auf die Ausübung des Berufes bezügliche, die Mitglieder verpflichtende Normen feſtzuſetzen, in beſchränktem Umfange eine Gerichtsbarkeit über die Berufsgenoſſen auszuüben u. dgl. m. — Die öffentlich-rechtlichen Stände werden wiederum in politiſche und nichtpolitiſche Stände eingetheilt, je nachdem ſie mit politiſchen Rechten ausgeſtattet ſind, z. B. mit dem Rechte der Mitwirkung bei der allgemeinen ſtaatlichen Geſetzgebung, bei der Steuerbewilligung u. ſ. w., oder aber dieſer Rechte entbehren. Politiſche Stände oder Stände im engſten Sinne des Wortes gab es bis zur franzöſiſchen Revolution drei: Clerus, Adel und Bürgerſtand. — Wir werden im folgenden nur von den nichtpolitiſchen Ständen reden und dabei das ſociale Bedürfniß nach öffentlich-rechtlichen

---

[1] In einem weitern Sinne wird das Wort „Stand“ auch gleichbedeutend mit „Beruf“ oder „ſocialer Stellung“ gebraucht ohne Rückſicht auf irgend ein genoſſenſchaftliches Band.

Ständen zu erweiſen verſuchen, nachdem durch unſere allgemeinen Ausführungen über das Aſſociationsrecht der Bürger die Berechtigung privatrechtlicher Stände bereits zur Genüge dargethan iſt.

5. Die Organiſation der Berufsgenoſſen in „Ständen“, die im öffentlichen Rechte begründet ſind, entſpricht zunächſt der organiſchen Natur der ſtaatlichen Geſellſchaft.

Kann und muß die ſtaatliche Geſellſchaft wirklich als ein moraliſcher Organismus[1] aufgefaßt werden, ſo bedarf ſie eigentlicher Organe für die nothwendigen Functionen des geſellſchaftlichen Lebens. Die Volkswirtſchaft nun ſtellt den Inbegriff eines der wichtigſten Theile der Geſamtfunctionen des ſocialen Lebens innerhalb einer ſtaatlichen Geſellſchaft dar. Wo aber finden wir die Organe, die naturgemäß zum Vollzug der wirtſchaftlichen Functionen als geſellſchaftlicher Functionen beſtimmt ſind? — Iſt es die Staatsgewalt? Darf ſie die wirtſchaftlichen Functionen an ſich reißen? Nie und nimmer! Sie muß ſich damit begnügen, das wirtſchaftliche Leben im Intereſſe des Rechtes und nach Maßgabe der allgemeinen öffentlichen Wohlfahrt zu überwachen, zu regeln und ergänzend zu fördern. Aber ihre Aufgabe und ihr Recht iſt es nicht, die Selbſtändigkeit der Geſellſchaftsglieder aufzuheben, ſich an die Stelle der Geſellſchaft zu ſetzen, deren ökonomiſche Functionen ſelbſt auszuüben. Das wäre in der That ein verwerflicher „Staatsſocialismus“, der den Staat zu einem Zwangsarbeitshauſe geſtalten und den Untergang der berechtigten, durch das natürliche Recht und die geſamte hiſtoriſche Entwicklung den Völkern des Abendlandes garantirten Freiheit und Selbſtbeſtimmung bedeuten würde[1]. — Sollen die Individuen als ſolche jene Organe darſtellen? Unmöglich, ebenſowenig wie die Atome und die Moleküle „Organe“ des phyſiſchen Organismus ſind. Gerade deshalb wird ja dem Liberalismus mit Recht vorgeworfen, er verkenne und beſeitige den organiſchen Charakter der Geſellſchaft, weil er die wirtſchaftlichen Functionen gänzlich der individuellen Sphäre überantwortet, wie der demokratiſche Socialismus und der Staats-

---

[1] Ueber die Geſellſchaft als „Organismus“ ſagt P. A. M. Weiß O. Pr. in den „Socialen Vorträgen, gehalten bei dem Wiener ſocialen Vortragscurſe 1894“. Auf Veranlaſſung der Leo-Geſellſchaft geſammelt und herausgegeben von Prof. Dr. Franz M. Schindler (Wien 1895) S. 13 f.: „Der Begriff ‚organiſche Auffaſſung der Geſellſchaft‘ iſt der ſchroffſte Gegenſatz gegen die mechaniſche, atomiſtiſche, oder wie man heute lieber ſagt, individualiſtiſche Auffaſſung, wie ſie namentlich der liberale Staatsbegriff aufgeſtellt hat, wo Millionen Einzelne ſich zuſammenthun, um eine Geſellſchaft nach ihren Begriffen zu bilden. — Organismus iſt erſtens nicht ein Würfel, nicht eine große Maſſe, die ein ununterſcheidbares Ganzes bildet. Organismus iſt zweitens nicht eine Summe gleicher Theile, z. B. ein Haufen Getreidekörner. Organismus iſt drittens nicht eine bloße Schichtung. Nehmen wir einen Leichnam, den der Arzt in Stücke zerſchnitten und dann wieder zuſammengelegt hat: hier iſt der Organismus zerſtört, es iſt nur eine Schichtung zuſammengelegter Theile. — Ein Organismus verlangt erſtens eine Vielheit von Theilen. Zweitens verlangt er, daß dieſe voneinander verſchieden ſeien. . . . Wir begreifen, daß Paulus, der den Begriff ‚Organismus‘ eigentlich erſt eingeführt hat, über den ſelbſt Ariſtoteles noch nicht ganz klar war, ſo energiſch darauf beſteht, daß es verſchiedene Theile ſein müſſen, die den Organismus bilden. Auch Thomas von Aquin legt entſchiedenes Gewicht darauf, indem er ſagt: Wo nicht eine Vielheit und Verſchiedenheit (und ihrer Verſchiedenheit entſprechende Gliederung) von Theilen iſt, iſt kein Organismus möglich. Und ſo iſt es auch in der Geſellſchaft. — Die Menſchen dürfen drittens nicht bloß von außen zuſammengefügt, ſondern müſſen von innen zuſammengewachſen ſein. Werden

---

ſie bloß durch einen eiſernen Reif zuſammengehalten wie ein Scheffel, ſo entſteht kein Organismus; der Zuſammenhang muß von innen heraus wachſen, wie bei der Pflanze und dem einzelnen Menſchen. — Dabei muß viertens die geſonderte Thätigkeit der einzelnen Glieder auf den gemeinſamen Zweck des geſamten Organismus hingelenkt ſein.“

[1] Vgl. v. Vogelſang, Geſ. Aufſätze IV, 214.

ſocialismus ſie gänzlich der individuellen Sphäre entrücken möchte. — Verdienen endlich eine Anzahl von zuſammenhangsloſen Vereinigungen innerhalb der einzelnen Berufszweige, als geſellſchaftliche Organe aufgefaßt zu werden? Wohl kaum. Zum Begriffe des „Organes“ und der „organiſchen“ Function gehört die Einheit, alſo gerade das, was einer bloßen Summe iſolirter, voneinander unabhängiger, freier Aſſociationen desſelben Berufes fehlt. Allerdings haben die innerhalb desſelben Berufsgebietes thätigen Genoſſenſchaften den ſpecifiſch gleichen Zweck. Aber die Gleichheit des Zweckes erzeugt für ſich allein keine Einheit, iſt keine Gemeinſamkeit und Gemeinſchaftlichkeit des Zweckes und Wirkens, wie ſie für die Ausübung der geſamten Berufswirtſchaft als einer organiſchen Function des Geſellſchaftslebens erfordert wird. Viele zuſammenhangsloſe Vereine bilden alſo noch kein „Organ“, und die bloße Summe ihrer Thätigkeiten iſt eben nur eine Summe, keine Einheit. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als daß der ganze organiſirte Stand als ein „Organ“ des ſocialen Körpers angeſehen werde.

Man wende dem gegenüber nicht ein, daß durch eine Organiſation des ganzen Standes auf öffentlich-rechtlicher Grundlage die Bewegungsfreiheit der Einzelnen in Gefahr gebracht werde. Eine abſolute Freiheit der Arbeit im Sinne des Liberalismus kann es ſchon deshalb nicht geben, weil die Arbeit eine Nothwendigkeit für die Geſellſchaft iſt, eine Nothwendigkeit, von der die Exiſtenz ſowohl wie das Gedeihen des Ganzen und aller Glieder abhängt. Etwas ſo Nothwendiges kann aber nicht ſchlechterdings und vollſtändig der privaten Willkür überlaſſen bleiben[1]. Will man aber für die Bewegungsfreiheit des Einzelnen nicht einmal jene Schranken zulaſſen, wie ſie in mildeſter Form aus der Berufsgenoſſenſchaft erwachſen, dann wird man ſchließlich den eiſernen Banden des Socialismus zum Opfer fallen. Die Zuſtände, welche ein unbehindertes Wirken der individuellen Energie mit Nothwendigkeit herbeiführt, werden niemals und nirgends auf die Dauer Beſtand haben können. Am Ende jeder individualiſtiſchen Epoche ſteht die Tyrannei. Wählt die Geſellſchaft nicht zeitig genug das corporative Syſtem, ſo iſt ſie in nächſter Gefahr, eine Beute des Staatsſocialismus zu werden. Wenn nämlich einmal, ſagt K. v. Vogelſang[1], „an der Spitze der centralen Staatsgewalt eine energiſche, ſelbſtbewußte Perſönlichkeit ſteht, ſo erkennt ſie, daß ihre höchſten Anſtrengungen nicht hinreichen, um dieſen dem Privategoismus, damit der Klaſſen- und Parteiwirtſchaft verfallenen, aller ethiſchen Stützen beraubten Staat kraftvoll nach außen, friedlich nach innen zu erhalten. Der Staatsmann ſieht dann keine andere Möglichkeit, ſeine Aufgabe mit Ehren zu erfüllen, die empörendſten Exceſſe der aus dem wirtſchaftlichen und ſocialen Kampfe aller gegen alle entſpringenden Ausbeutung des Schwachen durch den Starken und der daraus hervorgehenden Störung des innern Friedens, die Schwächung der äußern Macht hintanzuhalten, als daß er die centrale Gewalt ſo energiſch auf das ſociale und wirtſchaftliche, damit aber auf das geſamte Leben der Individuen

---

[1] Mit Rückſicht auf die Verhältniſſe ſpeciell der induſtriellen Arbeiter ſagt Ratzinger mit Recht: „Die angebliche ‚freie Bewegung‘ der Arbeiter, welche immer gerühmt wird, exiſtirt heute nicht. Sie werden entweder vom Unternehmer oder von den Gewerkvereinen und

---

Coalitionen, von den Führern abhängig. Eine abſolute Unabhängigkeit iſt überhaupt ſocial ausgeſchloſſen. Es handelt ſich nur darum, die rechte Abhängigkeit zu finden, zuerſt gegen Gott und dann gegen den Nächſten. Die größte Garantie für richtige Bethätigung der Freiheit und für wechſelſeitige Ausgleichung der Gegenſätze bildet die berufsgenoſſenſchaftliche Idee mit Zuſammenfaſſung des thatſächlich Zuſammengehörigen, der Unternehmer und der Arbeiter unter Mitwirkung der Obrigkeit“ (Volkswirtſchaft [2. Aufl.] S. 220).

[1] Geſ. Aufſätze IV, 217 f.

einwirken läßt, daß ſowohl dieſes als auch das geſamte geſellſchaftliche Leben dadurch abſorbirt, beherrſcht und von einem centralen Willen geregelt und geleitet wird.“[1] Soll daher die Geſellſchaft vor dem Unglücke eines abſolutiſtiſchen Staatsſocialismus bewahrt bleiben, will man ſie zugleich von dem liberalen Kapitalismus, den Brutalitäten eines anarchiſchen Wirtſchaftslebens befreien, ſo bleibt allerdings nichts anderes übrig, und iſt auch im unmittelbaren Intereſſe der bürgerlichen Freiheit ſelbſt nichts wünſchenswerther als die allmähliche Wiederherſtellung eines Corporativſyſtems, das als ſociales Gebilde in ſeiner Autonomie mit geſellſchaftlicher Macht bekleidet und ſtark genug iſt, um der privaten Willkür ſowohl wie eventuell dem cäſariſtiſchen Abſolutismus entſprechenden Widerſtand leiſten zu können.

6. Wir ſagten, die berufsgenoſſenſchaftliche Organiſation liege ebenfalls im unmittelbaren Intereſſe der bürgerlichen Freiheit. Das bildet einen neuen Beweis zu Gunſten des Corporativſyſtems.

Zu den weſentlichen Aufgaben des Staates gehört die Herſtellung und Wahrung einer rechtlichen Wirtſchaftsordnung[2]. Aber muß jene Wirtſchaftsordnung das ausſchließliche Werk der Staatsgewalt ſein? Darf ihre Handhabung mit Ausſchluß aller andern Factoren lediglich der ſtaatlichen Juſtiz und Verwaltung anheimgegeben werden? Keineswegs! Wenn auch die Staatsgewalt die höchſte Inſtanz iſt, welche für die öffentliche Wohlfahrt einzutreten hat, ſo darf doch nicht vergeſſen werden, daß ebenfalls die Bürger dem ſocialen Charakter ihrer wirtſchaftlichen Thätigkeit aus eigener Initiative

---

[1] Es handelt ſich hierbei keineswegs um eine unbegründete Aengſtlichkeit. Frhr. v. Vogelſang kannte die Lehren eines Karl v. Rodbertus ſehr wohl, und wußte, wie dieſer Socialökonom im Cäſarismus geradezu die Rettung aus ſocialer Noth erblickte.

[2] Vgl. oben S. 462 ff.

Rechnung tragen und ihrerſeits Inſtitutionen ſchaffen dürfen, durch welche das Wohl des Ganzen mit den Intereſſen der Einzelnen in Harmonie geſetzt wird. Es war der Fehler des Polizeiſtaates, jenes maßloſen Regalismus des 18. Jahrhunderts, daß er mit ſeiner „Sicherheits-, Präventiv- und Wohlfahrtspolizei“ das ganze wirtſchaftliche Leben unerträglich bevormundete und alle Leitung an ſich zog. Die naturgemäße Reaction gegen dieſe tödliche Umarmung der Volkswirtſchaft durch die Staatsgewalt hat in der Form des liberalen Oekonomismus und des Mancheſterthums das entgegengeſetzte Extrem abſoluter Freiheit zum Verderben der Völker verwirklicht. Unſere Aufgabe iſt es heutzutage, zwiſchen beiden Extremen nun wieder die goldene Mittelſtraße aufzufinden und zu bezeichnen. Wir finden dieſe Vermittlung in der berufsgenoſſenſchaftlichen Organiſation. Hat man dem Einzelnen gegenüber mit Recht nicht das Vertrauen, daß er ſich des mittelbaren ſocialen Zweckes ſeiner Arbeit ſtets genügend bewußt bleibe, ſo wird man mit größerer Zuverſicht dies von der Aſſociation der Arbeit, der Berufsgenoſſenſchaft, erwarten können. Das Rechtsbewußtſein des ganzen Volkes, welches die Wahrung des Gemeinwohles fordert, kommt doch in einer derartigen Aſſociation zu einer viel ſtärkern Geltung. Hier ſind alſo auch die relativ beſten Garantien geboten, daß einerſeits ein richtiges Verſtändniß für die Bedürfniſſe des eigenen Standes wirklich vorhanden, andererſeits die Einſicht in die Solidarität der Intereſſen aller Geſellſchaftskreiſe gewonnen werde. Freilich bleiben auch die Berufsgenoſſenſchaften vor rein egoiſtiſchen Beſtrebungen keineswegs geſchützt. Sie bedürfen ohne Zweifel in dieſer Hinſicht der Controlle durch die Staatsgewalt. Aber jene Controlle wird ſich beſſer und unvergleichlich leichter gegenüber einer Berufsgenoſſenſchaft geſtalten, als wenn die Staatsgewalt ſtets unmittelbar jeden einzelnen Bürger und Unternehmer zu beaufſichtigen hätte. Wir glauben nach all dieſem, daß in geſunden Verhältniſſen den ſtatutariſchen Beſtimmungen und der Wirkſamkeit autonomer wirtſchaftlicher Berufsgenoſſenſchaften mit ſtaatlicher Anerkennung und unter ſtaatlicher Controlle ein nicht unbedeutender Antheil an der Ausgeſtaltung und der Handhabung der Wirtſchaftsordnung zufallen dürfe und müſſe. Auf dieſe Weiſe wird nämlich für die öffentliche Wohlfahrt gebührend geſorgt, und dabei ebenſo ein durchaus wünſchenswerther Ausgleich zwiſchen der bürgerlichen Freiheit und den Anforderungen des Staatsweſens geſchaffen.

Wo es keine Berufsgenoſſenſchaften gibt, wachſen die Aufgaben der Staatsgewalt in Bezug auf die Bildung und Handhabung der Wirtſchaftsordnung in geradezu überwältigendem Umfange. Trotz aller Sorgfalt dürfte es der ſtaatlichen Obrigkeit ſchwerlich gelingen, in ausreichendem Maße und in einer ſolchen Weiſe, die nicht als beläſtigender Eingriff in das Gebiet der bürgerlichen Freiheit empfunden würde, ihr Ziel zu erreichen. Jedenfalls beſitzt der Stand größere Einſicht in ſeine Bedürfniſſe und die Mittel, zu helfen, als die Bureaukratie; er wird dabei zugleich die eigene Freiheit beſſer würdigen und ſchützen, als der Mechanismus eines ſtaatlichen Beamtenapparates das vermag[1]. Rückhaltslos ſtimmen wir daher Regierungsrath Dr. Zacher bei, wenn er ſchon bloß im Hinblick auf ein einziges Feld wirtſchaftlicher

---

[1] Vgl. Ratzinger, Volkswirtſchaft (2. Aufl.) S. 37: „Die Ergänzung durch Corporationen im Wirtſchaftsleben iſt für den Staat ſelbſt eine unbedingte Nothwendigkeit, ſoll er den ſocialen Aufgaben gegenüber infolge der Unzulänglichkeit ſeiner Organe nicht erlahmen. Selbſt beim ausgeprägteſten Syſteme des Staatsſocialismus kann der Staat die gewöhnlichen Bedürfniſſe des täglichen Verkehrs- und Erwerbslebens nicht befriedigend behandeln. Die wirtſchaftliche Geſellſchaft beſteht aus Millionen von Unternehmungen, Intereſſen und Beſtrebungen. Hier muß der Staat ſich darauf beſchränken, in Vertretung des Rechts als letzte Inſtanz widerſtreitende Intereſſen zu ſchlichten.“

Thätigkeit ſagt[1]: „Wo heute überall auf wirtſchaftlichem Gebiete Unternehmer wie Arbeiter ſich zuſammenſchließen, um im Intereſſe der Selbſterhaltung den anarchiſchen Zuſtänden der modernen Production durch planmäßige Beeinfluſſung des Waren- und Arbeitsmarktes ein Ziel zu ſetzen, wird es gerade die Aufgabe einer geſunden Socialpolitik ſein, dieſes Ringen nach gewerblicher Selbſtverwaltung innerhalb der einzelnen Branchen um ſo mehr zu fördern, als der ſtaatliche Geſetzgebungs- und Verwaltungsmechanismus der Vielgeſtaltigkeit und Wandelbarkeit der modernen Gewerbetechnik kaum mehr zu folgen vermag."

Wir können denſelben Beweis auch noch anders formuliren, indem wir zeigen, wie die Organiſation der Berufsſtände die beſte Form iſt, um unter Wahrung der bürgerlichen Freiheit den ſocialen Charakter der Arbeit zur vollen Geltung zu bringen. Nur durch praktiſche Anerkennung der auf der Arbeit wie auf dem Beſitze ruhenden ſocialen Pflichten wird der Zuſammenhang der Geſellſchaft gewahrt, das Ineinandergreifen aller individuellen Sphären und ihre Verbindung in der höhern Einheit der ſtaatlichen Geſellſchaft möglich gemacht. Dieſe „Ordnung" nun, welche auf der harmoniſchen Einfügung des Theiles in das Ganze beruht, iſt nicht das Werk der Freiheit, ſondern der Autorität. Ohne Zweifel wird daher die ſtaatliche Autorität ihren Antheil haben müſſen an der Herſtellung der geſellſchaftlichen Ordnung. Aber es wäre der Tod der berechtigten bürgerlichen Freiheit, eine auf die Dauer unerträgliche und überdies nutzloſe Bevormundung, wenn die Staatsgewalt hier alles poſitiv und unmittelbar ſelbſt thun und ſich bis ins Detail mit dem ganzen wirtſchaftlichen Leben des einzelnen Bürgers beſchäftigen wollte. Einer andern, mehr unmittelbaren

---

[1] Vgl. Handwörterbuch der Staatswiſſenſchaften VI (1894), 318.

Autorität bedarf es daher, welche, aus dem Stande hervorgegangen, die Intereſſen des Standes richtig zu beurtheilen und nach außen und innen machtvoll zu vertreten vermag, zugleich aber auch in möglichſt weitem Umfange über die Einhaltung der im Intereſſe der ſtaatlichen Allgemeinheit geſetzten Schranken zu wachen berufen iſt.

7. Entſpricht nun die berufsſtändiſche Organiſation den Forderungen der bürgerlichen Freiheit, ſo iſt ſie nicht minder der Verallgemeinerung des Wohlſtandes höchſt förderlich.

Ohne einen ſtarken Mittelſtand gibt es keinen „allgemeinen“ Wohlſtand des Volkes. Nun aber dürfte der Mittelſtand ohne eine Organiſation der wichtigſten Berufsſtände kaum erhalten werden können. Alſo ſcheint dieſe Organiſation eine Forderung des Gemeinwohles zu ſein.

Daß der Mittelſtand nicht erhalten werden kann ohne organiſirte Berufsſtände, beweiſt zunächſt die Geſchichte. Wirklich allgemeinen Wohlſtand des ganzen Volkes in den breiteſten Schichten kannte nur das Mittelalter mit ſeinen organiſirten Ständen. Der antik-heidniſchen Wirtſchaftsepoche war das materielle Gemeinwohl des Volkes fremd, ebenſo wie auch der Liberalismus ſeit dem 16. Jahrhundert ſein möglichſtes gethan hat und heute noch thut, die Mittelſtände dem Großkapital zu opfern. „Der Liberalismus mit ſeinen Phraſen von ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘“, ſagt Profeſſor Hitze[1], „bezeichnet die Periode ärgſter Klaſſenherrſchaft. Selbſt geſetzlich kam dieſelbe zum Ausdruck in ſeinem Cenſuswahlſyſtem, das er auch heute noch zäher wie jemals feſthält. Was er Neues gebracht hat, iſt, daß er bloß zwei Stände kennt: Reiche und Arme, daß er an die Stelle der Stände die ‚Klaſſen‘ geſetzt hat. . . . Das Volk iſt eben kein Abſtractum, keine bloße

---

[1] Kapital und Arbeit S. 400 f.

Zuſammenfaſſung von gleichen Individuen, und ſobald das Volk concret wird, handeln ſoll, theilt es ſich auch ſofort in ſeinen Anſchauungen, Beſtrebungen, und anſtatt der Gleichheit erſcheint die Ungleichheit; es entſteht ein Kampf der Ungleichheit, der mit dem Siege der Stärkern endet. Das iſt eine Thatſache, welche die ganze Weltgeſchichte beſtätigt und die alle Theorien über den Haufen wirft.“ Damit iſt zugleich auch der erſte der innern Gründe angedeutet. Da es der Staatsgewalt thatſächlich unmöglich bleibt, jeden Einzelnen für jeden Fall gegenüber der wirtſchaftlichen Uebermacht anderer wirkſam zu ſchützen, ſo iſt es das Naturgemäße, daß diejenigen, welche die gleichen Intereſſen haben, in der Geſellſchaft auch zuſammenſtehen, um ſo einerſeits ihre Schwäche durch die Vereinigung zu überwinden, andererſeits eine ſolche poſitive Förderung ihrer ſpeziellen Intereſſen durch die eigene, vereinigte Kraft zu erwirken, wie ſie dieſelbe unmittelbar von der Geſamtheit der ganzen ſtaatlichen Geſellſchaft nicht erwarten können. Allerdings wird dieſes Ziel in gewiſſem Umfange auch von vereinzelten Aſſociationen innerhalb der verſchiedenen Berufe erreicht. Allein eine ausreichende und dauernde Sicherung der Arbeit und ihres Erwerbes vermögen die iſolirten Aſſociationen oder Vereine ſchon darum nicht zu gewähren, weil ſie die Quelle des Ruins für den Mittelſtand nicht zu verſtopfen, die freie Concurrenz nicht zu mäßigen oder zu beſeitigen vermögen. Die einzelnen, iſolirten Berufsvereine u. dgl. werden miteinander und mit dem Kapital concurriren müſſen, und auch hier wiederum die Schwächern ſchließlich den Stärkern zur Beute fallen. Gewiß, die iſolirten Aſſociationen dürften nicht ſo ſchnell, nicht ſo leicht vor der Uebermacht des Kapitals erliegen wie die iſolirten Individuen. Gebrochen aber wird jene Uebermacht des Großkapitals erſt, wenn auf den einzelnen Productionsgebieten nur derjenige arbeiten und erwerben kann, der ſich in ſeinem wirtſchaftlichen Verhalten den gemeinſamen Satzungen des ganzen Standes unterwirft. Dann erſt entſteht innerhalb des Standes jene echte Concurrenz, welche der ganzen Geſellſchaft zum Vortheile gereicht, jener löbliche Wetteifer, alle andern Standesgenoſſen durch eigenen Fleiß und perſönliche Geſchicklichkeit, an Güte und Schönheit der Ware zu übertreffen. „Alle die ſchönen Worte von Schutz des Schwachen, von Regelung der Concurrenz und von Solidarität ſind leere Worte", ſagt darum P. A. M. Weiß[1], „oder vielmehr ſie haben gar keinen greifbaren Sinn, wenn ſie nicht von einer ganz concreten Gliederung und Ordnung der Stände verſtanden werden. Nur ſo kann Arbeit und Ware, nur ſo Arbeiter und Publikum, nur ſo Angebot und Nachfrage, nur ſo kann der weitaus überwiegende Theil der Geſellſchaft Sicherheit gegen planmäßige und regelmäßige Uebervortheilung finden. ... Sogenannte freie Aſſociationen einzelner kleinerer Verbände können immerhin in engern Kreiſen auf kürzere oder längere Zeit einigen, vielleicht ſelbſt bedeutenden Nutzen ſchaffen. Aber der allgemeinen Schrankenloſigkeit gegenüber vermögen ſie nicht auf die Dauer ſtand zu halten, und am allerwenigſten für die ganze Geſellſchaft Abhilfe der Noth und Schutz der Schwachen zu bringen." —

Die Freiwirtſchaft erlaubt jedem, zu produciren, was er will und wieviel er will. Daher Ueberproduction und Kriſen, die keineswegs ein „immanentes Geſetz" der auf Privateigenthum gegründeten Geſellſchaftsordnung ſind, wie der moderne Socialismus uns glauben machen will, ſondern lediglich als naturgemäße Folgen der unbegrenzten Freiwirtſchaft ſich darſtellen. Die Beſeitigung jener Uebelſtände aber bleibt unmöglich überall da, wo es nicht gelingt, eine Anpaſſung der gewerblichen Production an den Bedarf zu bewirken, und dieſe hinwiederum wird allein möglich mittels autoritativer Ordnung der geſamten productiven Arbeit. Wo aber iſt die Autorität zu finden, in deren Hand jene Ordnung gelegt werden kann? Offenbar nicht in der Staatsgewalt — aus all den Gründen, welche eine ſocialiſtiſche oder ſtaatsſocialiſtiſche Geſellſchaftsordnung als unvereinbar mit der bürgerlichen Freiheit, der Menſchenwürde und dem Gemeinwohle des Volkes erſcheinen laſſen. So bleibt alſo nur die Autorität des organiſirten Standes, der öffentlich-rechtlichen Berufsgenoſſenſchaft übrig, die bereits im Mittelalter es verſtanden hat, jene Anpaſſung der gewerblichen Arbeit an den Bedarf allerdings unter einfachern Verhältniſſen zu vollziehen[1].

---

[1] Sociale Frage und ſociale Ordnung II, 549 f.; 3. Aufl. II, 612. 614.

8. Es liegt die Frage nahe, ob nicht durch die berufsſtändiſche Organiſation die Einheit des Staatsganzen zerriſſen werde? Die Einheit würde ohne Zweifel zerriſſen, wenn man, im Falle der Colliſion des bürgerlichen Gemeinwohles mit dem Sonderintereſſe der Genoſſenſchaft, dem letztern den Vorrang einräumen wollte vor den Intereſſen der Geſamtheit. Das wäre aber lediglich ein thatſächlicher Mißbrauch, und keineswegs eine rechtliche Conſequenz der berufsgenoſſenſchaftlichen Organiſation. Die ſtaatliche Autorität ſteht eben über den verſchiedenen Intereſſenſphären nicht bloß der Individuen, ſondern auch der Stände. Sie überſchaut die Bedürfniſſe des Ganzen und behält die Pflicht wie das Recht, das gemeinſame Wohl des geſamten Volkes durch Harmoniſirung der Sonderintereſſen der einzelnen Stände zu wahren. Als Theil eines Ganzen muß andererſeits die Berufsgenoſſenſchaft ſich um ſo bereitwilliger dem allgemeinen Zwecke der ſtaatlichen Geſellſchaft, der öffentlichen Wohlfahrt für alle Bürger, unterordnen,

---

[1] Vgl. Hitze, Kapital und Arbeit S. 38 ff. — v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik S. 56 f.

da ſie vermöge ihrer Eigenſchaft als einer öffentlich-rechtlichen Genoſſenſchaft beſonderer Vorzüge und Privilegien ſich erfreut. Der Vorwurf, daß die berufsgenoſſenſchaftliche Organiſation die Einheit des Staatsganzen bedrohe, iſt ſomit völlig unbegründet. Mit Recht kann derſelbe bloß gegen den freiwirtſchaftlichen Liberalismus erhoben werden. Ihm zufolge ſteht die Staatsgewalt nur Individuen gegenüber, deren Intereſſen in eigentliche Harmonie zu ſetzen thatſächlich unmöglich iſt und die Kräfte jeder Regierung überſteigt. Ohne Ordnung und Harmoniſirung der Intereſſen aber fehlt der Geſellſchaft die für ihren Beſtand ſo wichtige geſellſchaftliche Einheit. Auf die Dauer muß ſie der ſocialen Zerklüftung anheimfallen und ſchließlich auch politiſch in ſich zuſammenbrechen.

Wenn wir die Unterordnung der Intereſſen jedes einzelnen Standes unter das Wohl der Geſamtheit fordern, ſo verkennen wir aber nicht, daß das Wohl der einzelnen Gruppen einen Theil des Gemeinwohles bildet, und daß daher die Staatsgewalt durch Förderung berechtigter Intereſſen des einzelnen Standes zugleich dem Wohle des Ganzen dient. Das bedeutet auch keineswegs eine Verletzung der richtig verſtandenen „Rechtsgleichheit". Es wäre ja Thorheit, wenn man die „Rechtsgleichheit" als Gleichheit der Schablone auffaſſen wollte. Nein, die Rechtsgleichheit in dem ſtaatlichen Organismus kann nur darin beſtehen, daß jedem einzelnen Theile, jedem Organe die ihm in ſeiner Eigenart entſprechende Achtung und Förderung zu theil werde. Der Begriff „Standeswohl" bildet alſo keinen Gegenſatz zur wahren Rechtsgleichheit. Darum gerade bezeichnet es Leo XIII. als eine der erſten unter den vielen Pflichten der Staatslenker, allen Klaſſen der Bürger die gleiche Sorge angedeihen zu laſſen in ſtrenger Wahrung jener Gerechtigkeit, die man die „austheilende" genannt hat[1].

---

[1] Encyklika Rerum novarum, officielle Ausgabe S. 48 (49).

Die distributive Gerechtigkeit aber fordert, daß jeder nach ſeiner Eigenart, nach ſeinen Kräften und Verdienſten behandelt werde[1].

9. Das Hauptbedenken gegen die Berufsſtände betrifft die principielle Zuläſſigkeit eines ſtaatlichen Zwanges bei der Bildung berufsſtändiſcher Corporationen. Dieſe Frage wird heute namentlich und zunächſt mit Rückſicht auf die Organiſation des Handwerkes zur Discuſſion geſtellt. Iſt aber der Zwang bei dem Handwerke berechtigt, ſo gilt ein Gleiches auch für die übrigen Stände, ſobald hier die concreten Verhältniſſe für die Einführung der berufsſtändiſchen Organiſation reif geworden ſind.

Victor Cathrein[2] wirft die Frage auf: „Hat denn die Staatsgewalt das Recht, Zwangsinnungen einzuführen, d. h. alle von der Ausübung eines Gewerbes auszuſchließen, welche nicht Mitglieder einer anerkannten Innung ſind und ſich den Anordnungen derſelben in Bezug auf Geſellen- und Meiſterprüfung u. dgl. unterwerfen?“ Derſelbe Gelehrte, der an anderer Stelle mit größtem Scharfſinne die Grenzen der Staatsgewalt dargelegt, antwortet auf jene Frage ohne Bedenken: „Wir glauben, ja, und zwar einfach aus dem Grunde, weil an der Erhaltung des Handwerkerſtandes die Geſellſchaft das höchſte Intereſſe hat und niemand dadurch ungerecht benachtheiligt wird. Es werden nur allgemein die Bedingungen feſtgeſetzt, unter denen es erlaubt ſein ſoll, gewiſſe Handwerke auszuüben. Hierzu kommt, daß die Handwerker faſt allgemein die Einführung der Zwangsinnung wünſchen. Natürlich müßte ſich der Staat mit der geſetzlichen Regelung der Innungen begnügen, im übrigen dieſen die vollſte Autonomie und Selbſtverwaltung laſſen.“

---

[1] Verderblich iſt jede wirklich einſeitige Intereſſenpolitik. Indem der Liberalismus der freien Bethätigung der individuellen Energie die Geſtaltung des Wirtſchaftslebens überließ, gab er ſich den Anſchein, als ob er nicht den Vortheil einer einzelnen Klaſſe im Auge hätte. Und doch wollte er nur die ſocialen Schranken beſeitigen, welche der Alleinherrſchaft des Kapitals im Wege ſtanden.

[2] Moralphiloſophie II, 518 f.; 3. Aufl. S. 603 f.

Es iſt übrigens die Anſicht des weitaus größten Theiles der katholiſchen Socialpolitiker, der Cathrein hier Ausdruck verliehen hat. Wir nennen vor allem Wilhelm Emmanuel v. Ketteler[1], welcher den Staatslenkern daraus einen Vorwurf macht, daß ſie es nicht verſtanden haben, den „Mißbrauch, der in den Zunftzwang eingedrungen war, von dem zu unterſcheiden, was in ihm wohl berechtigt war“ . . ., daß ſie es bis heute „nicht verſtanden haben, den Arbeiterſtand von neuem zu organiſiren“ u. ſ. w.

In der auf dem fürſtlich Löwenſteinſchen Schloſſe Haid bei Pilſen in Böhmen (Juni 1883) abgehaltenen Verſammlung katholiſcher Socialpolitiker aus Oeſterreich und Deutſchland ſprach P. Weiß O. Pr. als Schlußreferent[2] über die Handwerkerfrage ſeine Anſicht zunächſt dahin aus, daß die Meinungsverſchiedenheit, die noch auf katholiſcher Seite über die Frage der obligatoriſchen und freien Innung beſtehe, nicht ſowohl theoretiſch und principiell ſei, ſondern vielmehr praktiſchen Bedenken entſpringe. Selbſt große Theologen hätten trotz der theoretiſchen Correctheit ihrer Grundſätze ſich für die Freigabe der Preistaxe in der Praxis ausgeſprochen, aus Furcht, die Aufrechterhaltung einer ſolchen würde nur den heimlichen Wucher um ſo mehr befördern und auf dieſe Weiſe viele ins ewige Verderben ſtürzen. Aber auch aus praktiſchen Rückſichten läßt ſich der Geſellſchaft nicht anders helfen — meint P. Weiß —, als durch feſte Schranken, in die jeder gewieſen iſt. Daher ſeien freie Innungen nicht ausreichend, weil ſonſt viele ſich aus Luſt zur Unabhängigkeit dem Zuſammengehen mit den übrigen entziehen oder ſich wieder frei machen würden, ſobald es für das allgemeine Beſte Opfer bringen heißt. Andererſeits verkenne er nicht, daß die allgemein verpflichtende Innung ihre großen Gefahren habe. Dieſe Gefahren liegen hauptſächlich auf moraliſchem Gebiete. Einige Schreier könnten in der obligatoriſchen Innung das feſte Band, das die ſämtlichen Gewerbegenoſſen umſchließt, benutzen, um moraliſch, religiös, wirtſchaftlich und politiſch die ganze, große Maſſe mit ſich auf den Weg des Böſen zu reißen. Nur mit großer Furcht rede er daher der Zwangsinnung das Wort; doch aber thue er es, weil die wirtſchaftlichen und ſocialen Gründe ſie abſolut fordern und eine wirtſchaftliche und ſociale Einrichtung denn doch zunächſt nach ſolchen Gründen beurtheilt werden muß. Er ſetze dabei aber voraus, daß die Einführung der allgemein obligatoriſchen Innungen eine heilſame Beſſerung am öffentlichen Charakter der Geſellſchaft und durch dieſe auch am Charakter des Einzelnen hervorbringen werde. P. Weiß war ſchließlich damit einverſtanden, daß die Innung nicht confeſſionell ſein ſoll. Auch im übrigen trat P. Weiß mit großer Entſchiedenheit für die Reorganiſation der Berufsſtände ein: „Denn ſchrankenloſe Concurrenz iſt eben eines und dasſelbe mit Auflöſung der Ständeverfaſſung. Solange nicht wieder ſelbſtändige Corporationen als das Mark und das Knochengerüſte der Geſellſchaft eingeführt werden, läßt ſich der Ausbeutung und Uebervortheilung der Kleinen kein ſicherer Damm entgegenſetzen."

---

[1] Die Arbeiterfrage und das Chriſtenthum (2. Aufl., Mainz 1864) S. 30.

[2] Das Referat findet ſich abgedruckt in Dr. Eugen Jäger, Die Handwerkerfrage I (Berlin 1887), 282.

Daß die von K. v. Vogelſang begründete öſterreichiſche Schule mit großer Begeiſterung und auch mit Erfolg für die obligatoriſche Organiſation des Handwerks thätig war, iſt allgemein bekannt. Auch die ſchweizeriſchen Socialpolitiker Eberle, Decurtins, Beck, Feigenwinter nehmen einen ähnlichen Standpunkt ein.

In Frankreich ſind Vorkämpfer der obligatoriſchen Genoſſenſchaft namentlich Marquis La-Tour-du-Pin, Lorin u. a. Graf de Mun dagegen tritt für eine möglichſt freie Entwicklung der Aſſociationen ein. Er fürchtet, die obligatoriſche Corporation könnte leicht der Staatsverwaltung gänzlich zum Opfer fallen; außerdem würde bei dem Stande der heutigen Volkserziehung eine obligatoriſche Organiſation neben den guten auch die ſchlimmſten Elemente den Aſſociationen zuführen. Alſo nicht im Princip verurtheilt de Mun die obligatoriſche Organiſation, ſondern lediglich mit Rückſicht auf Verhältniſſe concreter, hiſtoriſcher Art[1].

---

[1] L'obligation, séduisante par la simplicité et la promptitude de l'exécution, risquerait, sans doute, de la (corporation) dénaturer, de lui donner un charactère administratif et de la tourner en instrument d'État. Au point de vue catholique, dans les conditions actuelles de l'éducation populaire, elle aurait en outre de graves inconvénients. La solution qui jusqu'ici paraît la plus satisfaisante, est celle qui demanderait à la loi de reconnaître certains privilèges, comme la personnalité morale, aux associations corporatives constituées suivant des principes définis, afin de leur donner ainsi la force dont elles ont besoin pour vivre et pour se développer (Quelques mots d'explication p. 25).

Was die deutſchen Socialpolitiker — außer den bereits angeführten — betrifft, ſo erklärte vor allem der unvergeßliche Centrumsführer Dr. L. Windthorſt auf der Generalverſammlung der Katholiken zu Düſſeldorf im September 1883, er faſſe die obligatoriſchen Innungen als Ziel ins Auge und werde den Tag ſegnen, wo es möglich ſei, ſie durchzuführen. Die Art und Weiſe, wie dieſes Ziel zu erſtreben, die praktiſche Durchführung der obligatoriſchen Innung, biete jedoch viele Schwierigkeiten. Das theoretiſch Richtige laſſe ſich nicht immer unvermittelt in die Wirklichkeit des Lebens überführen. Darum wünſchte Windthorſt, die Generalverſammlung möge ihre Sympathien für die corporativen Bildungen im Handwerkerſtande ausſprechen, nicht aber autoritativ zu der Frage der obligatoriſchen Innungen Stellung nehmen. In gleicher Weiſe tritt Prof. Dr. Franz Hitze entſchieden für die obligatoriſche Organiſation der Berufsſtände ein[1]. Ebenfalls ſieht Dr. Eugen Jäger[2] in der Wiederherſtellung obligatoriſcher Innungsverbände das dem Gemeinwohle entſprechende Mittel. Nicht minder nachdrücklich vertritt Dr. P. Oberdörffer die Idee der berufsſtändiſchen Organiſation und begründet dieſelbe in klarer, überzeugender Weiſe[3]. P. Aug. Lehmkuhl S. J. legte ſchriftlich der Haider Conferenz ſeine Anſichten über die obligatoriſche Innung in folgender Weiſe dar[1]. Der Staat habe die Rechte und Freiheiten der Einzelnen zu ſchützen und ſei die Beſchränkung derſelben bloß inſofern berechtigt, als es nach vernünftigem Ermeſſen nothwendig erſcheint zur gedeihlichen Förderung des Geſamtwohles. Dies ſei aber mit der Innung der Fall; denn ihre Nothwendigkeit ergebe ſich daraus, daß 1) die Erhaltung des Mittelſtandes nothwendig ſei, da ja in ihm die eigentliche Kraft des Volkes liege und liegen werde; daß 2) dieſer Mittelſtand, ſpeciell der Handwerkerſtand, gegenüber dem Großbeſitz und der Großinduſtrie concurrenzunfähig und deshalb exiſtenzunfähig ſei, falls nicht durch Innungen und Innungsgeſetze dieſe Concurrenzfähigkeit hergeſtellt werde. Doch machte P. Lehmkuhl auf zwei Bedenken, die man bei der obligatoriſchen Innung nicht außer acht laſſen dürfe, aufmerkſam. Die eine Gefahr liege auf politiſchem und freiheitlichem, die andere auf dem religiöſen Gebiete. Es ſei nämlich auf Grund der bisherigen Erfahrung und des Charakters der modernen Regierungen ſehr zu fürchten, daß der Staat, wenn er dem Innungsweſen Beförderung und Schutz angedeihen laſſe, geneigt ſei, die Innungen förmlich zu einem ſtaatlichen Inſtitut zu machen. Geſchähe das aber wirklich, ſo wären wir dem Staatsſocialismus um ein großes Stück zugetrieben, und der ſei ſicher vom Uebel. Neben dieſer Gefahr für die politiſche und bürgerliche Freiheit ſieht P. Lehmkuhl noch weiter eine Gefahr in Bezug auf Glauben und Sittlichkeit. Infolge der unſeligen Religionsſpaltung müßten die Innungen confeſſionslos ſein, und dies wirke auf den Indifferentismus hin. Für eine rein katholiſche Gegend ließe ſich wohl der Innung ſofort ein kirchlicher, religiöſer Charakter geben. Es möchte das ſogar ſelbſt den Vortheil haben, daß ſolche Innungen, wenn ſie als die erfolgreichſten daſtünden, ein Muſter für andere Innungen abgeben könnten und die Bedeutung des kirchlich-religiöſen Momentes für die wirtſchaftlichen Fragen ad oculos demonſtrirten. An den meiſten Orten mit confeſſionell gemiſchter Bevölkerung werde jedoch das Hineinziehen des religiöſen, confeſſionellen Momentes eine Unmöglichkeit bleiben, und die ganze Sorgfalt werde ſich da der Verminderung der Gefahren für die Religion zuzuwenden haben. Das müſſe ſofort bei der Organiſation der Innungen und

---

[1] Vgl. insbeſondere Kapital und Arbeit. Reorganiſation der Stände im allgemeinen S. 435 ff., Reorganiſation des Bauernſtandes S. 453 ff., Organiſation des Handwerks S. 473 ff., Organiſation der Großinduſtrie S. 515 ff., Organiſation des Arbeiterſtandes S. 525 ff. Vgl. ebenſo die Schrift Schutz dem Handwerk (Paderborn 1883) namentlich S. 5. 19 ff. 54 ff. 102. 106 ff. — Vgl. H. Lorin, Studie über die Grundlagen der Berufsorganiſation in der Oeſterr. Monatsſchrift für chriſtl. Socialreform, 16. Jahrg., 8. Heft, S. 354 ff. — Stieda in Hildebrands Jahrbüchern (Jena 1876) S. 128 ſagt: „Wenn heute faſt gleichzeitig in Deutſchland und Frankreich die Ideen zur Wiedereinführung der Handwerkerverbände in neuem Gewande auftauchen, in zwei Ländern, deren Entwicklung keineswegs parallel läuft, ſo ſpricht dies ſicherlich für die Richtigkeit des Keimes, der in dieſen Beſtrebungen verborgen liegt. Wenn auf beſtimmter Geſellſchaftsſtufe ſich die Unzuträglichkeiten des freien Verkehrs in erhöhtem Maße zeigen, ſo gibt es eben keinen andern Ausweg gegen das Unterdrücktwerden als die Vereinigung.“

[2] Vgl. Die Handwerkerfrage. I. Abtheilung (Berlin 1887), insbeſondere S. 139 f. 141. 334 und passim.

[3] Vgl. Kölner Correſpondenz, 7. Jahrg. (1894), Heft 8—11.

---

[1] Abgedruckt in Dr. Eugen Jäger, Die Handwerkerfrage S. 283 ff.

Feſtſtellung ihrer Statuten geſchehen. Die Innungen müßten ſo eingerichtet werden, daß ein confeſſionelles Zuſammengehen der katholiſchen Zunftgenoſſen dieſen durchaus unbenommen bliebe. Das wäre um ſo leichter, je umfaſſender die einzelnen Innungen wären. Die Geſellenvereine, welche ſich für die ſittliche Hebung dieſes Theiles der arbeitenden Klaſſe ſo wohlthätig erwieſen haben, ſollten nicht verdrängt werden. Es wäre zu ſehen, ob dieſelben nicht in lebendige Verbindung mit den Innungen gebracht werden könnten. In ihnen würde reiſenden Geſellen gewiß ein beſſerer Schutz gegen ſittliches Verkommen geboten als in confeſſionsloſen oder confeſſionell gemiſchten Zunftſtuben. Alles, was die religiöſe Freiheit verletze, müſſe ſtatutenmäßig ausgeſchloſſen werden[1].

---

[1] Von beſonderem Intereſſe iſt die Auffaſſung Biſchof Kettelers in dieſer Sache. Er hofft, daß der gemeinſchaftliche Glaube an Jeſus Chriſtus noch ein feſtes, einigendes Band ſein könne. Am Schluſſe ſeiner Schrift „Arbeiterfrage und Chriſtenthum" richtet Biſchof Ketteler einen überaus warmen Appell an alle gläubigen Chriſten. Er glaubt ſeine Schrift allen in Deutſchland widmen zu dürfen, „die im Geiſte des Chriſtenthums ſich mit dieſer Frage beſchäftigen. Wenn auch die Trennung im Glauben eine beklagenswerthe Scheidewand zwiſchen uns errichtet hat, die noch fortbeſteht, ſo hat doch die chriſtliche Liebe keine Grenzen, und überdies beſitzen wir in dem einen Glauben an den Sohn Gottes noch ein feſtes Band, das uns zuſammenhält und die Möglichkeit bietet, bezüglich des Arbeiterſtandes und der Mittel, ihm zu helfen, uns vielfach freudig die Hand zu reichen." Dieſer Appell fand ſehr bald eine höchſt erfreuliche Antwort, und zwar aus den Reihen der Handwerker. Ketteler hatte den ſeit einigen Jahren beſtehenden Handwerkerverein, welcher den Handwerkerſtand wieder in eine zuſammenhängende Genoſſenſchaft vereinigen wollte, dringend der Unterſtützung aller chriſtlich Geſinnten empfohlen. Er ſagt darüber: „Der Gedanke, der dieſem Verſuche zu Grunde liegt, iſt gewiß ein tief berechtigter, der eine Löſung finden muß. Wir wünſchen von ganzem Herzen, daß ſchon der jetzt gemachte Verſuch zu einem Reſultat führen möge. Wenn die Regierungen, nicht im Dienſte der liberalen Partei, von der ich auf keinem Gebiete Gutes erwarte, ſondern mit Selbſtändigkeit und Sachkenntniß dem Handwerkerſtande eine Ordnung bieten würden, in der er ſich wieder zur nöthigen Selbſtändigkeit und zu einer lebenskräftigen Genoſſenſchaft

Dies alles helfe aber nicht über die Thatſache hinüber, daß die Kirche und ihr Einfluß bei einem derartigen Verſuch der Löſung der

---

entfalten könnte, ſo würden wir das für eine der weitgreifendſten und ſegensreichſten Maßregeln halten, deren Reſultate ſich gar nicht vorher beſtimmen ließen. Es ſcheint aber faſt, als ob wir ein für allemal auf eine ſchöpferiſch entwickelte Thätigkeit der Regierungen in der Gegenwart verzichten müßten. Um ſo wichtiger iſt es aber, daß alle ſchöpferiſchen und ſchaffenden chriſtlichen Kräfte dieſes Beſtreben, den Handwerkerſtand wieder zu einem Stand zu machen, ſoviel ſie vermögen, unterſtützen" (S. 110 f.).

Nach Unterſuchung deſſen, was der Zunftzwang ſowohl als die Gewerbefreiheit Berechtigtes und was der Mißbrauch beider Schlimmes im Gefolge hat, ſagt Ketteler an anderer Stelle: „Es wäre die Aufgabe der Staatsgewalt geweſen, den Mißbrauch, der in den Zunftzwang eingedrungen war, von dem zu unterſcheiden, was in ihm wohl berechtigt war, und es mit dem zu verbinden, was auch die Forderung der Gewerbefreiheit Berechtigtes hat" (S. 25).

Dieſe warme Theilnahme des Biſchofs für die Beſtrebungen des Handwerkerſtandes fand bei dieſem die dankbarſte Aufnahme. Der deutſche Handwerkerbund erließ am 25. Juni 1864 ein offenes Dankſchreiben an Biſchof Ketteler für ſeine Schrift (vgl. Dr. E. Jäger, Die Handwerkerfrage. Berlin 1887. Germania S. 61 ff.). Unterzeichnet war es von C. P. C. Schweedt, dem damaligen Bundespräſidenten in Hamburg. Die Handwerker begrüßen in dieſer Adreſſe mit Freude die wachſende Theilnahme, welche die chriſtlichen Häupter nicht minder als andere erleuchtete Glieder der katholiſchen Kirche der Handwerker- und Arbeiterfrage widmen. Sehr erfreut habe es ſie, daß gleichzeitig mit dem zweiten deutſchen Handwerkertage zu Frankfurt die daſelbſt abgehaltene Verſammlung der katholiſchen Vereine Deutſchlands über die Arbeiterfrage verhandelt und dabei namentlich P. Theodoſius (aus Chur) ſowie die Herren Vohen und Schüren die wärmſte Sorge für das Wohl des Handwerkerſtandes gezeigt hätten. Sie wieſen hin auf des Biſchofs Schrift „Die Arbeiterfrage und das Chriſtenthum", in welcher die Handwerker eine nachhaltige Stärkung gefunden, während die Staatsmänner und Geſetzgeber unſerer Zeit, von den doctrinären Irrthümern, um deren Bekämpfung es ſich handelt, eingenommen und irregeleitet, ihnen (den Handwerkern) faſt durchgängig in entſchiedener ſocialen Frage möglichſt ausgeſchloſſen bleibe, weshalb auch die Errichtung derartiger Innungen nur als Stückwerk betrachtet werden

---

Gegnerſchaft gegenüberſtänden. „Die Wahrnehmung, daß Männer, welche vom Geiſte des Chriſtenthums geleitet werden und deren Weltanſchauung deshalb eine in Wahrheit viel höhere, weil ſie eine auf göttliche Autorität gegründete iſt, die Wahrnehmung, daß ſolche Männer, vom Geiſte chriſtlicher Liebe getrieben, mit ſiegesgewiſſer Klarheit und Schärfe zu den Grundſätzen ſich bekennen, deren Vertheidigung ſeit langem unſer Beſtreben ausmacht, dieſe Wahrnehmung muß unſern Muth aufs neue kräftig beſeelen.“ Wenn der Biſchof ausſpreche: „daß die Urſachen der dermaligen Lage der ſocialen Arbeiterfrage, ſowie die Bösartigkeit der aus dieſen Urſachen hervorgegangenen Wirkungen und Folgen ihren weſentlichſten und tiefſten Grund in dem Abfalle vom Geiſte des Chriſtenthums haben“, „daß die Geiſter, weil ſie nicht mehr von den ewigen und höchſten Wahrheiten erleuchtet ſind, darum auch auf den niedern menſchlichen Gebieten der politiſchen und ſocialen Fragen falſchen Principien, abstracten Einſeitigkeiten und jenem liberalen Fanatismus anheimgefallen ſeien, der ohne Verſtändniß für den lebendigen Organismus der Geſellſchaft wohl eine große Macht beſitze, aufzulöſen und zu zerſtören, aber nichts erbauen könne“, „daß nur das Chriſtenthum die Mittel bietet, um die Verhältniſſe des Arbeiterſtandes mit Erfolg zu beſſern, und daß ohne dieſe Hilfe die Zuſtände des Arbeiterſtandes trotz aller vielfachen Bemühungen unaufhaltſam bergab gehen und ſich wieder den Zuſtänden annähern, in denen der Arbeiterſtand ſich im Heidenthum befunden“ — ſo habe der Biſchof damit Grundſätze ausgeſprochen, zu denen auch jeder ernſte Proteſtant beſtimmt und von ganzem Herzen ſich bekeunen müſſe. In nicht minder erfreulicher Uebereinſtimmung befänden ſich die Handwerker mit dem Biſchof, wenn er bezüglich des von der liberalen Partei zur Löſung der Arbeiterfrage vorgeſchlagenen Palliativmittels der Schultze-Delitzſchen Genoſſenſchaftsprincipien nachweiſe, daß dieſer Verſuch, das Menſchengeſchlecht nach dem plattrationaliſtiſchen Standpunkte der vier Species zu behandeln, wo zuletzt alle Politik, alle Weisheit und alle Menſchenfreundlichkeit und Humanität im Addiren, Subtrahiren, Multipliciren und Dividiren der in Atome aufgelöſten Menſchheit beſtände, eine Verſündigung gegen die menſchliche Natur und göttliche Weltordnung wäre, welche nur ſcheitern und das Verderben vermehren könne. Die Handwerker könne. Denn es ſei eben derjenige Factor nicht zu ſeinem Recht gelangt, der zu einer gedeihlichen Löſung der Frage unentbehrlich bleibe.

---

erwähnen dann ihre Petition, die ſie dem Bundesrath eingereicht und worin ſie erklärten, daß das Syſtem der ſogen. Gewerbefreiheit von dem grundfalſchen Vorderſatze ausgehe, als ob die menſchliche Arbeitskraft, alſo häufig der einzige Schatz des nach Gottes Ebenbilde geſchaffenen lebendigen Menſchen, ein ſachlicher Gegenſtand von gleichmäßigem Tauſchwerthe wie Kapital und Ware wäre, und daher auch nur zu falſchen Reſultaten führen könne. Der Vorſtand des deutſchen Handwerkerbundes dankt dann dem Biſchof für die erleuchtete, weihevolle Weiſe, mit welcher er ſich des bedrängten Handwerker- und Arbeiterſtandes angenommen, und betont, daß dieſer Dank aus dem proteſtantiſchen Norden des Vaterlandes in einer den höchſten chriſtlichen Intereſſen von Katholiken und Proteſtanten gemeinſamen Angelegenheit komme. Wie aber der deutſche Handwerkerbund in ſeinem Wirken durch confeſſionelle Spaltungen nicht behindert ſei, ſo wiſſe man auch vom Biſchof, daß die chriſtliche Liebe keine Grenzen habe.

Dieſes Dankſchreiben ehrt ebenſo die Schreiber als den Biſchof, an welchen es gerichtet war. Es zeigt ſich aber zugleich auch, welch tiefen Eindruck die Schrift desſelben ſchon damals machte, und zwar in Kreiſen, von denen man es nicht ſo leicht hätte erwarten können.

Biſchof Ketteler ſprach in einem Schreiben im Juni 1864 (Kettelers Briefe S. 303) dem Vororte des Deutſchen Handwerkerbundes ſeinen „herzlichſten Dank für die ſo wohlwollende Beurtheilung“ der Schrift aus. Es heißt da u. a.: „Ich kann mich mit den wirtſchaftlichen Fragen, deren Bedeutung mir in ſo vielen Erſcheinungen des Lebens tagtäglich vor die Augen tritt, nicht mit der eingehenden Gründlichkeit befaſſen, wie es zu einer erſchöpfenden Behandlung der Sache nothwendig wäre. Meine vielen anderweitigen Pflichten geſtatten das nicht. Dagegen nehme ich an denſelben, ſoweit ſie das Wohl unſeres deutſchen Arbeiterſtandes betreffen, mit meiner ganzen Seele den innigſten Antheil, und das, was ſich ſeit Jahren durch eine anhaltende Beobachtung dieſer Verhältniſſe in mir als tiefſte Ueberzeugung feſtgeſtellt hatte, habe ich in einigen freien Stunden des verfloſſenen Winters in der gedachten Schrift zuſammengeſtellt. Wenn es einen kleinen Beitrag liefern kann, um die unausſprechlich verderblichen Grundſätze der modernen materialiſtiſchen Volkswirtſchaftslehre

Auch namhafte Gegner der obligatoriſchen Innung ſind aufgetreten, welche im Princip dem Staate das Recht abſtreiten, die Ausübung eines Gewerbes vom Beitritt zur Innung abhängig zu machen. So der unter dem Pſeudonym J. Albertus[1] ſchreibende Verfaſſer. Ebenfalls der um die katholiſche Wiſſenſchaft wie um das kirchliche und politiſche Leben hoch verdiente Profeſſor Dr. G. v. Hertling[2]. Gegen Hitze polemiſirend ſchreibt er: „Die Erhaltung eines geſunden Mittelſtandes iſt ſchier das älteſte Problem, welches die Politiker der Praxis wie der Theorie beſchäftigt. Schon Ariſtoteles ſieht in dem grellen Gegenſatz von Armut und Reichthum die vornehmſte Quelle ſtaatlicher Umwälzungen. Den Mittelſtand bilden, abgeſehen von den Bauern, vor allem die kleinen und mittlern Handwerker, und es iſt gewiß des Schweißes der Edeln werth, Mittel ins Leben zu rufen, welche das Herabſinken der ſelbſtändigen Handwerker — und ihre Zahl beläuft ſich in Deutſchland noch immer auf Hunderttauſende — in die Klaſſe unſelbſtändiger Lohnarbeiter zu verhindern geeignet ſind. Aber weder die Deductionen des Verfaſſers (Hitze) noch ſeine ſcharfen Ausfälle gegen den ‚Widerſinn der freien Innungen‘ (‚Kapital und Arbeit‘ S. 477) vermögen mich davon zu überzeugen, daß es zuläſſig ſei, obligatoriſche Innungen durch allgemeine ſtaatliche Geſetzgebung für den Handwerksbetrieb einzuführen. ... Eine Privilegirung der Handwerkerinnung nach beſtimmten Richtungen hin halte auch ich für berechtigt um des Nutzens willen, den ſie ... der Geſamtheit zu bringen vermag. Dieſelbe darf aber nie ſo weit gehen, daß dem Einzelnen, der es vorzieht, ſein Heil außerhalb der Innung zu verſuchen, dies ſchlechterdings unmöglich gemacht wird.“

---

wirkſam zu bekämpfen und deren Conſequenzen von unſerem deutſchen Arbeiterſtande abzuhalten, ſo bin ich Gott dafür unendlich dankbar. ... Ich werde mit um ſo innigerer Theilnahme der Thätigkeit des Deutſchen Handwerkerbundes folgen und Gott bitten, daß er die edeln Männer ſegnen, erleuchten und ſtärken möge, die ſich in demſelben mit ſolcher Hingabe dem Wohle des Handwerkerſtandes widmen“ (vgl. Mainzer Journal, Freitag, 21. Juni 1895, 48. Jahrg., Nr. 143).

[1] Ueber die Nothlage des Handwerks und die Mittel zu ſeiner Hebung (Paderborn 1884) S. 35 ff.

[2] Aufſätze und Reden ſocialpolitiſchen Inhalts (Freiburg 1884) S. 56 f.

10. Unſere perſönliche Anſicht faſſen wir, auf Grund der Ausführungen über Staatszweck, Ziele und Grenzen der ſtaatlichen Wirtſchaftspolitik, Bedeutung der Berufsgenoſſenſchaft und der berufsſtändiſchen Organiſation, kurz in folgendem zuſammen: Da die berufsſtändiſche Organiſation der Geſellſchaft in unmittelbarer Beziehung zur öffentlichen Wohlfahrt ſteht und in einer der bürgerlichen Freiheit wie dem organiſchen Charakter der ſtaatlichen Geſellſchaft entſprechenden Weiſe allen Bürgern, ſoweit dies erreichbar iſt, die Möglichkeit eröffnet, ſelbſtthätig ihre Privatwohlfahrt zu erreichen und zu bewahren, ſo erkennen wir im Princip die Berechtigung der Staatsgewalt an, obligatoriſche Berufsgenoſſenſchaften, öffentlich-rechtliche Berufsſtände einzuführen. Jedoch fügen wir für die Praxis eine doppelte Beſchränkung bei:

a) Der Zwang darf nur ein particulärer ſein, d. h. bloß einem kleinern Bruchtheile der Berufsgenoſſen gegenüber zur Geltung kommen. Wenn die Mehrzahl oder doch ein ſehr bedeutender Bruchtheil der zu einer beſtimmten Berufsart gehörigen Perſonen poſitiv widerſtrebt [1], ſo würde vorderhand eine zwangsweiſe Einführung der corporativen Organiſation ihren Zweck vollſtändig verfehlen, überdies einer zukünftigen, geſunden Organiſation neue Hinderniſſe in den Weg legen. Iſt aber der — moraliſch genommen — ganze Stand für die Organiſation gewonnen, und widerſtrebt nur ein kleinerer Bruchtheil, ſo iſt dieſem gegenüber Zwang am Platze, ſofern und ſoweit das Fernbleiben jener einzelnen Perſonen dem organiſirten Stande Schaden bringen müßte.

---

[1] Handelt es ſich nicht ſo ſehr um die Oppoſition eines Bruchtheils, als vielmehr um Theilnahmloſigkeit und Schlaffheit desſelben, ſo muß es der Klugheit der geſetzgebenden Factoren überlaſſen bleiben, zu erwägen, ob der unmittelbare Zwang oder aber zunächſt die allmähliche Anregung am beſten zu lebensfähigen und wirkſamen Bildungen führen könne.

b) Der Zwang wird ſodann nur ein ſubſidiärer ſein dürfen. Da die berufsſtändiſche Organiſation aus der Initiative der Standesgenoſſen ſelbſt hervorgehen kann, ſo wird die Staatsgewalt zunächſt dieſe Initiative zu wecken und durch Verleihung bedeutſamer Rechte und Privilegien zu ſtärken haben. Wenn trotz alledem noch ein kleinerer Bruchtheil zum Beitritt und zur Unterwerfung unter die Satzungen der Berufsgenoſſenſchaft ſich nicht bewogen fühlt, dann wird Zwang in dem Maße angewendet werden dürfen, als die Wohlfahrt des Standes und des Volkes denſelben erfordert[1].

---

[1] In allgemeiner Weiſe äußert ſich P. Lehmkuhl über die Berechtigung ſtaatlichen Einfluſſes beim Zuſtandekommen berufsgenoſſenſchaftlicher Organiſation in der Schrift „Die ſociale Frage und die ſtaatliche Gewalt“ (Freiburg 1893) S. 18: „Die Organiſation der Arbeiter und der verſchiedenen Menſchenklaſſen iſt heute ihrem natürlichen Boden entrückt, ſie kann nach den heutigen Verhältniſſen kaum aus ſich lebenskräftig aufkeimen; Anregung und Hilfe des Staates läßt ſich nicht beiſeite ſchieben. Gar viel iſt ja ſchon geſchrieben und verſucht worden, durch Zwangsvereine oder durch Begünſtigung freier Vereine eine geſunde Gliederung der Arbeit in Fluß zu bringen. Es überſchreitet nicht die Grenzen der ſtaatlichen Gewalt, die eine oder die andere Weiſe, je nach Bedürfniß, ins Werk zu ſetzen.“ In ſich betrachtet, iſt ja ohne Zweifel die Begünſtigung freier Vereine, wo ſie ausreicht, beſſer als der ſtaatliche Zwang. Von erſterer ſagt Lehmkuhl (a. a. O.): „Es iſt ein wirkſames Hindrängen zu dem, was als nützlich und förderlich erkannt wird, aber ein Drängen, bei welchem die Freiheit möglichſt geſchont bleibt. Solche Art, dem gewollten Ziele zuzuſteuern, iſt die geeignetſte für die menſchlichen Verhältniſſe, ſolange für Erfolg gegründete Ausſicht vorhanden iſt. Sie beeinträchtigt nicht, ſondern weckt das Intereſſe der Einzelnen, ſie kann ohne Rechtsverletzung in viel weiterem Umfange ihr Ziel erreichen, als es bei einem unmittelbaren und directen Zwange möglich wäre.“ — Ratzinger (Volkswirtſchaft [2. Aufl.]

Zugleich verkennen wir nicht, daß die berufsgenoſſenſchaftliche Organiſation nur dort ihre volle Kraft und Bedeutung erlangen kann, wo Einheit des Glaubens herrſcht. Ohne dieſe wird alles mehr oder minder nur „Stückwerk“ bleiben, der organiſirte Stand niemals das werden, was er im Mittelalter war, niemals das ganze zeitliche Wohl ſeiner Glieder zugleich in wirtſchaftlicher, geiſtiger und religiös-ſittlicher Beziehung erſtreben können. Soll die Geſellſchaft vollſtändig geſunden, ſo wird ſie eben zum ganzen, unverfälſchten Chriſtenthum, ſo wie Jeſus Chriſtus es gebracht, zurückkehren müſſen.

11. Man kann die Organiſation der Berufsſtände im Princip billigen und als Ziel der Reform anerkennen, andererſeits aber vor der unvermittelten Uebertragung rein theoretiſcher Conſtructionen in die Wirklichkeit des Lebens warnen. Was theoretiſch richtig iſt, wird nicht immer zugleich auch un-

---

S. 247) hofft, bei einer Wiederbelebung des chriſtlichen Lebens würden die Berufsgenoſſenſchaften von neuem ohne äußern Zwang erſtehen: „Chriſtliche Geſinnung hat den Egoismus und die Macht der Ausbeutung im Feudalismus überwunden und hat ſich dann jene bewundernswerthe Organiſation in den Berufsgenoſſenſchaften des Mittelalters geſchaffen. Niemand hat ſie eingeführt, ſie ſind von ſelbſt aus dem herrſchenden chriſtlichen Geiſte auf der Grundlage der damaligen volkswirtſchaftlichen Zuſtände erwachſen. So wird auch der chriſtliche Geiſt, wenn es ihm gelingt, die herrſchenden Klaſſen zu erfüllen und über den maßloſen Egoismus der Gegenwart zu triumphiren, in Zukunft auf Grundlage der gewonnenen wirtſchaftlichen Entwicklung eine angemeſſene Organiſation aus ſich heraus gebären. Wie dieſe Geſtaltung beſchaffen ſein wird, darüber läßt ſich höchſtens im großen und ganzen ein vorahnendes Bild gewinnen, und dürfte mit einer Art Sicherheit behauptet werden, daß bei Aufrechterhaltung des Privateigenthums und der ſtufenweiſen Gliederung in der Vereinigung der Arbeit und der Arbeitsmittel, in der Ausgeſtaltung der Genoſſenſchaftsidee das Bild der Production der Zukunft zu erblicken ſein wird.“

mittelbar praktiſch zuträglich oder möglich ſein. Es muß dabei vor allem ſtets Rückſicht genommen werden auf das hiſtoriſch Gegebene, und für das in der Zukunft zu Erſtrebende müſſen zunächſt die Keime gelegt werden. Der Theoretiker wird gerne ſein Syſtem auf die wirkliche Welt übertragen wollen. Allein es bleiben bloß Schattenbilder, die er projicirt, keine lebensfähigen Bildungen, wenn er jenen hiſtoriſchen Geſichtspunkt nicht im Auge behält. Eine bedeutſame Wahrheit liegt daher in dem Worte, welches Graf Ferdinand v. Galen auf der Katholikenverſammlung zu Düſſeldorf (1883) ausgeſprochen: das Recht müſſe ſich zuerſt im Volke entwickelt haben, bevor die Geſetzgebung dieſes neue Recht ſchützen könne. In der That, die geſetzliche Formulirung iſt nicht das erſte. Die Rechtsüberzeugung des Volkes muß vorausgehen, und zwar eine in etwa wirkſame Rechtsüberzeugung, die auch nach concreten Geſtaltungen ſucht, zunächſt frei, dann durch das Geſetz unterſtützt, bis endlich — nach manchen glücklichen oder weniger glücklichen Verſuchen — das Ziel thatſächlich erreicht iſt, ſo wie es den Anforderungen der Theorie und des Lebens zugleich entſpricht. Wollte man anders vorangehen, wollte man z. B. eine obligatoriſche Organiſation ſogleich bei allen Berufsſtänden unvermittelt durch die bloße Geſetzgebung in die Welt ſetzen laſſen — es wäre vielleicht ein von vornherein todter Mechanismus, kein organiſches Gebilde, wie es einzig der Natur der Geſellſchaft entſpricht[1].

---

[1] Sehr beachtenswerth iſt auch eine Bemerkung Coſta-Roſſettis in ſeinen Allgemeinen Grundlagen der Nationalökonomie S. 25: „Wir geben die Nationalökonomie keineswegs der Staatsomnipotenz preis, wenn wir an die ſchweren Pflichten erinnern, welche die Träger der ſtaatlichen Gewalt innerhalb gewiſſer Grenzen zur Beförderung der öffentlichen materiellen Wohlfahrt zu erfüllen haben. Opportunitätsrückſichten können übrigens nicht maßgebend ſein, wenn es ſich darum handelt, die Principien eines Syſtems zu entwerfen. Jene Social-

Noch vor einem andern Irrthume muß hier gewarnt werden. Der Berufsſtand als ſolcher, in ſeiner Geſamtheit, iſt keine Wirtſchafts- oder Erwerbsgenoſſenſchaft, nicht eine einzige große Productiv- und Verkaufsgenoſſenſchaft. Die Stellung des ganzen organiſirten Berufsſtandes zu ſeinen Gliedern muß vielmehr in gewiſſem Sinne analog der Stellung des Staates zu den Bürgern gedacht werden. Mit andern Worten: der Berufsſtand hat die öffentliche Wohlfahrt des engern Kreiſes ſeiner Glieder mit Unterordnung unter das Gemeinwohl und die Geſetze des Staates zu ſchützen und zu fördern. Er ſoll auch ſeinerſeits der Geſamtheit der Berufsglieder die ſociale Möglichkeit erhalten und vervollkommnen, ſelbſtthätig ihr Privatwohl zu verwirklichen. Darum mag er die Bildung von Wirtſchafts- und Erwerbsgenoſſenſchaften unter den Standesgliedern der verſchiedenen kleinern Bezirke anregen und fördern, ja auch ſelbſt mit der vereinigten Kraft des ganzen Standes Anſtalten gründen und leiten, welche dem Gemeinwohle der Berufsgenoſſen dienen, aus privater Initiative und aus privaten Mitteln aber nicht ge-

---

politiker hingegen, welche praktiſche Programme aufſtellen und ausführen müſſen, haben zu unterſuchen, ob es opportun ſei, in einem beſtimmten Lande die erwähnten Pflichten der Staatsgewalt mehr oder weniger zu betonen, je nachdem die Träger derſelben befähigt ſcheinen, Erſprießliches zu leiſten, und alle Umſtände guten Erfolg hoffen laſſen. Die wichtigen Principien über die weſentlichen Aufgaben der Staatsgewalt ſind an ſich unabhängig von den Verhältniſſen der Zeit; die Anwendung derſelben aber iſt wandelbar, weil die menſchlichen Dinge wandelbar ſind." Ein Gleiches gilt auch für das politiſche Gebiet. Man mag im Princip den Conſtitutionalismus und Parlamentarismus verwerfen, man mag principiell die politiſche Ständeverfaſſung den heutigen politiſchen Formen der Mitwirkung des Volkes bei der Geſetzgebung vorziehen, — es würde dennoch eine bedauernswerthe Unbeſonnenheit ſein, wollte man verkennen, daß thatſächlich noch die conſtitutionelle Regierungsform beſteht und für abſehbare Zukunft beſtehen bleiben wird.

ſchaffen würden. Allein die directe Leitung des wirtſchaftlichen Lebens und Strebens der Standesglieder, die directe Beherrſchung des Wirtſchaftsgebietes, auf welchem der Stand thätig iſt, oder einzelner Functionen dieſes Wirtſchaftsgebietes liegt außerhalb des naturgemäßen Zweckes des Berufsſtandes. Ebenſowenig iſt der Stand befugt, für ſich, als juriſtiſche Perſon, die Ausübung eines Productions- oder Verkaufsmonopols irgend welcher Art in Anſpruch zu nehmen. Derartige Gemeinſchaftsmonopole auf wirtſchaftlichem Gebiete, mag nun die Gemeinſchaft Staat, Stadt oder Stand genannt werden, ſind nur ausnahmsweiſe und wohl ſchwerlich anders als für den Fall berechtigt, wo ſie als das nachweisbare einzige Mittel zur Erhaltung des Gemeinwohles anerkannt werden müſſen. Das verdient um ſo mehr betont zu werden, da in unſern Tagen die Reaction gegen den freiwirtſchaftlichen Liberalismus nicht ſelten zu einer Ueberſpannung der Gemeinſchaftsidee geführt hat. Der Staatsſocialiſt meint, es ſei geholfen mit der Ausdehnung des fiscaliſchen Eigenthums und wenn nur der Staat irgendwo die directe und ausſchließliche Leitung übernehme. Die Socialdemokratie erhofft das Heil allein von jener einzigen großen Wirtſchaftsgenoſſenſchaft, welche ſie „Geſellſchaft“ nennt. Der eine oder der andere dieſer Irrthümer liegt, wenn auch in gemäßigter Form und unbewußt, einzelnen Vorſchlägen zu Grunde, welche neuerdings ſelbſt von durchaus wohlmeinender Stelle gemacht wurden.

12. Es erübrigt, daß wir zum Schluſſe die Lehren Sr. Heiligkeit Papſt Leos XIII. über den behandelten Gegenſtand kurz zuſammenſtellen. Bereits oben[1] wurde hervorgehoben, daß der Papſt das Aſſociationsrecht als ein natürliches Recht des Menſchen bezeichnet. Ebenſo lobt Leo XIII. die Corporationen des Mittelalters und wünſcht, daß eine ähnliche Organiſation, den

---

[1] S. 549 f.

heutigen Zeitverhältniſſen angepaßt, wieder erſtehe[1]. So leſen wir in der Encyklika Humanum genus: „Wie der vollkommene Körperbau aus der Verbindung und Zuſammenſetzung verſchiedener Glieder hervorgeht, die ſich freilich durch Form und Zweck unterſcheiden, aber, wohl zuſammengefügt und richtig vertheilt, ein Ganzes bilden, welches von ſchöner Geſtalt, mit Kräften ausgeſtattet und den Anforderungen der Nützlichkeit entſprechend iſt, ſo findet ſich auch in der Verbindung der Menſchen zu einem Staate eine faſt unendliche Verſchiedenheit der Theile; wenn alle dieſe gleichgeſtellt werden und jeder ſeinem Belieben folgt, dann wird ein Staatsweſen entſtehen, in welchem die denkbar größte Unordnung herrſcht; wenn ſie aber im Range, im Lebensberufe verſchieden, einträchtig zum Beſten der Geſamtheit zuſammenwirken, dann ſtellen ſie das Bild eines wohlgeordneten Staates dar, wie es der Natur entſpricht.“ Und welches iſt nach der Anſicht des Papſtes das Mittel, um jenes einträchtige Zuſammenwirken zum Wohle des Ganzen in wirkſamer Weiſe herbeizuführen? Leo XIII. läßt uns darüber nicht im Zweifel: „Es gibt eine von den Vorfahren geſchaffene, aber im Laufe der Zeit aufgegebene Einrichtung, welche in der Gegenwart als Vorbild und Form für etwas Aehnliches dienen kann. Wir meinen die Corporationen und Genoſſenſchaften der Handwerker, in welchen unter Leitung der Religion die irdiſchen Güter und zugleich die guten Sitten gefördert wurden. Wenn unſere Vorfahren den Nutzen dieſer Genoſſenſchaften durch langjährige Erfahrung und Proben kennen gelernt haben, ſo wird ihn die neuere Zeit vielleicht noch mehr empfinden, weil ſie beſonders geeignet ſind, den Einfluß verderblicher Vereinigungen aufzuheben.“ In gleichem Sinne ſpricht Leo XIII. in der Encyklika Rerum novarum[2]: „In der Vergangenheit haben die Corporationen von Handwerkern und Arbeitern lange Zeit eine gedeihliche Wirkſamkeit entfaltet. Sie brachten nicht bloß ihren Mitgliedern erhebliche Vortheile, ſondern trugen auch viel bei zur Entwicklung von Handwerk und Induſtrie, wie die Geſchichte deſſen Zeuge iſt. In einer Zeit wie die unſrige mit ihren geänderten Lebensgewohnheiten können natürlich nicht die alten Innungen in ihrer ehemaligen Geſtalt wieder ins Leben gerufen werden; die neuen Sitten, der Fortſchritt in Wiſſenſchaft und Bildung, die geſteigerten

---

[1] Vgl. auch die Encyklika Quod apostolici muneris (Freiburg 1881) S. 39.

[2] Officielle, Herderſche Ausgabe S. 66 (67).

Lebensbedürfniſſe, alles ſtellt andere Anforderungen. Aber es iſt nothwendig, das Corporationsweſen unter Beibehaltung des alten Geiſtes, der es belebte, den Bedürfniſſen der Gegenwart anzupaſſen.“ Und gegen Schluß des Rundſchreibens heißt es wiederum: „Ueber die Lage der arbeitenden Klaſſen wird heute geſtritten. Ob dieſe Frage in richtiger Weiſe gelöſt wird oder nicht, iſt von höchſtem Intereſſe für das Gemeinweſen. Richtig aber wird ſie von den chriſtlichen Arbeitern gelöſt werden, wenn dieſelben ſich in Genoſſenſchaften vereinigen und unter weiſer Leitung den Weg einſchlagen, den ihre Vorfahren zu ihrem und der Geſamtheit vorzüglichem Wohle gewandert ſind.“ [1]

Papſt Leo XIII. erblickt alſo in einer der Eigenart der Neuzeit Rechnung tragenden Wiederherſtellung der Corporationen ein weſentliches Mittel zur Löſung zunächſt der Arbeiterfrage, dann aber auch zur Löſung der ſocialen Frage im allgemeinen.

„Nur durch die Wiederherſtellung der Corporationen“, ſagt Scheimpflug[2], „können die Gliedſchaftsintereſſen wieder geſchaffen werden, welche einerſeits die Privat- und die Geſamtintereſſen überbrücken, andererſeits nach dem unverdächtigen Zeugniſſe des Berichterſtatters des franzöſiſchen Geſetzes vom 15. Juni 1791, betreffend die Unterdrückung der Corporationen, die Vorausſetzung einer wirklichen organiſchen Geſellſchaftsverfaſſung ſind. Die Klaſſengegenſätze ſind in eine neue Ständegliederung aufzulöſen. Nur durch die Wiederherſtellung der Corporationen können die associations partielles Rouſſeaus, die puissances intermédiaires Montesquieus, die organiſchen Verbände Adam Müllers, die zwiſchen Staat und Individuum ſtehenden Bevölkerungsgruppen Mohls, aus deren Zerſetzung der Kapitalismus entſtanden iſt, neu geſchaffen werden. Wird den Corporationen und insbeſondere den corporativ organiſirten productiven Individualitäten höherer Ordnung, den Berufsgenoſſenſchaften, die nationale Productionsleitung[1] übertragen, ſo werden die bei der Productionsleitung unvermeidlichen Fehler auf das Minimum gebracht. Durch die den Corporationen vorſtrahlenden objectiven Zwecke werden für die Verwirklichung des Aequivalenzgeſetzes (im Tauſchverkehre) und für die Meſſung des wirklichen Werthes und der wirklichen Productivität praktiſche Maßſtäbe gewonnen. Bloß nach der Verwiſchung des Unterſchiedes von Einzel-, Gliedſchafts- und Geſamtintereſſen konnte aus mercantiliſtiſch-fiscaliſchen Gründen durch Jahrhunderte die Verlängerung des Arbeitstages und die Drückung des Arbeitslohnes unbedingt als Staatsintereſſe erſcheinen und jede Reaction gegen die vom Mercantilismus behufs Erlangung eines möglichſt großen Antheils an dem Welthandel gewünſchten großen Productivdarlehen und kleinen Arbeitslöhne (Wieſer) als Complot und conspiracy, als Deſertion und Contractbruch reprimirt werden. Andererſeits erſcheint die Wiederbelebung der Berufsgenoſſenſchaft allein geeignet, der Gefahr zu begegnen, welche das communiſtiſche Manifeſt als bereits gegeben anſieht, daß der Staat von der kapitaliſtiſchen Schacherwelt umarmt, und daß die politiſche Gewalt zu der organiſirten Gewalt einer Klaſſe behufs Unterdrückung einer andern Klaſſe werde."

---

[1] Officielle Ausgabe S. 81: De statu opificum certatur in praesens: quae certatio ratione dirimatur an secus, plurimum interest reipublicae in utramque partem. Ratione autem facile dirimetur ab artificibus christianis, si societate coniuncti ac prudentibus auctoribus usi, viam inierint eandem, quam patres ac maiores singulari cum salute et sua et publica tenuerunt.

[2] Artikel „Kapital und Kapitalismus“ im Staatslexikon der Görres-Geſellſchaft III (Freiburg 1894), 599 f.

Man redet in der Gegenwart zuweilen von „großen Mitteln", mit denen man drückender Noth abhelfen möchte. Das größte und radikalſte Mittel will die Sozialdemokratie anwenden: Aufhebung des Privateigenthums an den Productionsmitteln. Wir unſererſeits haben ein beſſeres „großes Mittel“, eine beſſere Form der Vergeſellſchaftung: die berufsſtändiſche Organiſation! Die Aſſociation iſt die berechtigte Wahrheit des Socialismus, ſagt Huber[1], und dieſer (der Socialismus) die Caricatur der Aſſociation. Die Caricatur und ihre kräftigen Irrthümer können jedoch nie durch bloße Negation, Repreſſion überwunden werden, ſondern nur durch die entſprechende Wahrheit in poſitiven Schöpfungen[2]. Die wahre wirtſchaftliche Aſſociation aber iſt jene, welche ſämtliche in Intereſſengemeinſchaft Stehenden umfaßt[3]. Dieſer volle Umfang iſt nur durch das Princip der obligatoriſchen Organiſation geſichert. „Der Streit um die naturrechtliche Zuläſſigkeit der Zwangsgenoſſenſchaft, der noch vor zwei Jahrzehnten Männer wie Hertling auf ſeiten der Gegner des ſtaatlichen Zwanges fand,“ ſagt Kienböck, „iſt heute zu Gunſten des Princips der obligatoriſchen Genoſſenſchaft ausgefochten, neuerlich auch in Deutſchland. Ich möchte betonen, daß wir allen Grund haben, an dieſem Princip unerſchütterlich feſtzuhalten. Vogelſang hat die öffentlich-rechtliche Genoſſenſchaft die Productivform der Zukunft genannt. Nicht in dem Monopol der Mitglieder der Genoſſenſchaft und noch weniger der Genoſſenſchaft ſelbſt, eine beſtimmte Kategorie von Waren zu erzeugen, ſehe ich ihren Werth und ihre Kraft, ſondern in dem Zuſammenſchluß Gleichſtrebender, in der Möglichkeit, ſich die Vortheile des Großbetriebes und die Vortheile der ſich entwickelnden Technik zu ſichern, in der Macht, welche die Einheit ſelbſt den ihr Angehörenden gewährt, in dem vereinigten Können einer Mehrzahl, welches dann den einzelnen Großunternehmer zu überflügeln vermag. Laſſen wir uns auf dem Wege, die fachgenoſſenſchaftliche Idee zu pflegen, durch nichts beirren, weder durch den Spott derer, welche die gewerbliche Genoſſenſchaft als ein Product profeſſionsmäßiger Geſetzesmacherei bekriteln, während es doch nichts Lebensfähigeres gibt als die Zuſammenfaſſung des Gleichartigen, noch durch den Uebereifer derer, welche, die Exiſtenzbedingungen der einſtigen Zunft verkennend, ihre Inſtitutionen unbeſehen auf die Genoſſenſchaften der Jetztzeit übertragen möchten. Daß bisher die genoſſenſchaftliche Organiſation des Kleingewerbes keine beſonders hervorragenden Reſultate erzielt hat, iſt zuzugeben, allerdings unter gleichzeitiger Hervorhebung der Thatſache, daß auch von dem, was auf dieſem Gebiete erreicht worden iſt, in weitern Kreiſen wenig Notiz genommen wird. Dieſe mangelhafte Entwicklung des gewerblichen Genoſſenſchaftsweſens hat eben ihren Grund zum großen Theile darin, daß die gebildeten Schichten der Bevölkerung dieſem Genoſſenſchaftsweſen gleichgiltig, wenn nicht feindlich gegenüberſtehen. Während die finanzielle und materielle Macht der Großinduſtrie ihr zahlreiche Freunde wirbt, und die revolutionären Tendenzen der Socialdemokratie große Anziehungskraft auf einen weitern Kreis der Intelligenz ausüben, ſteht das Kleingewerbe freundlos und verlaſſen da. Daher der Widerwille, mit dem die Regierungen das wenige, was ſie zu Gunſten des Kleingewerbes thun mußten, in Angriff genommen haben, daher die mangelhafte Technik faſt aller einſchlägigen Geſetze, daher die Mißgunſt der Publiciſtik gegenüber denſelben. Es wird nothwendig ſein, dieſe hemmenden Elemente zu überwinden und in allen Schichten der Bevölkerung das Intereſſe an der gewerblichen Genoſſenſchaftsbildung wachzurufen. Wenn dies erreicht ſein wird, wird es auch gelingen, die Kleingewerbetreibenden von der Nothwendigkeit zu überzeugen, ihre Intereſſen denen der Geſamtheit unterzuordnen.“

---

[1] Wir erkennen dem Berufsſtande nur das Recht einer indirecten Leitung zu. Vgl. oben S. 581 f.

---

[1] Vgl. V. A. Hubers Ausgewählte Schriften von Dr. K. Munding (Berlin 1895) S. 870. Huber kämpfte unter den erſten für die Aſſociationsidee, welche er allerdings in ihrem vollen Umfange, d. i. mit Einſchluß der öffentlich-rechtlichen berufsſtändiſchen Organiſation, noch nicht bis zur vollen Klarheit erfaßt hatte.

[2] Vgl. Joſ. Biederlack S. J. in „Sociale Vorträge“ (Wien 1895) S. 115 ff.

[3] Dr. Victor Kienböck, Ziel und Grenzen der gewerblichen Mittelſtandspolitik (Jahrb. der Leo-Geſellſchaft [Wien 1899] S. 121 f.).

Allerdings wird man ſich vor der Illuſion hüten müſſen, als ob die berufsgenoſſenſchaftliche Organiſation das ganze Handwerk in ſeinem überlieferten Umfange retten könne. Auch das Handwerk iſt, wie Karl Bücher[1] mit Recht betont, in den Fluß der geſchichtlichen Entwicklung geſtellt. Andere primitive induſtrielle Betriebsformen gingen demſelben voraus, und neue vollkommenere Betriebsformen werden auf manchem Gebiete gewerblicher Production über das ſtädtiſche Handwerk ſiegen. Die Production iſt eben in ihrer Exiſtenz und Eigenart abhängig von den Bedürfniſſen der Conſumenten. Eine zugleich billigere und beſſere Production wird ſchließlich die minder gute und theurere verdrängen. Aber noch auf manchem Felde iſt das Handwerk techniſch den Productionsaufgaben gewachſen und können durch die vereinte genoſſenſchaftliche Kraft ſelbſt diejenigen Conſumenten befriedigt werden, die im ſtädtiſchen Magazin, was ſie bedürfen, gebrauchsfertig auswählen und kaufen wollen. —

Aehnliches gilt von dem Aſſociationsweſen der Landwirtſchaft. Auch hier gibt es der Schwierigkeiten viele. Dennoch ſind die wichtigſten Fragen ohne einheitliche Berufsgenoſſenſchaften der Landwirte kaum lösbar, ſo z. B. die Frage der Grundverſchuldung, des landwirtſchaftlichen Verſicherungsweſens, die Organiſation des Abſatzes der landwirtſchaftlichen Producte u. ſ. w. Es muß übrigens anerkannt werden, daß innerhalb der landwirtſchaftlichen Bevölkerung ſich die Genoſſenſchaftsidee theilweiſe eines beſſern und wirkſamern Verſtändniſſes erfreut als bei den Handwerkern. Wir finden allenthalben ländliche Creditvereine, Darlehenskaſſen, Einkaufs- und Verkaufsgenoſſenſchaften (ländliche Conſumvereine, Kornhausgenoſſenſchaften), ſelbſt einzelne Arten von Productivgenoſſenſchaften (Weinbau-, Molkereigenoſſenſchaften). Dabei wird die corporative Verfaſſung des geſamten Grundbeſitzes, zu der die Landwirtſchaftskammern in Preußen ſchon einen Anſatz bilden, als Ziel im Auge behalten. Für den Staat ſelbſt iſt es, wie Buchenberger[1] hervorhebt, von Bedeutung, daß er die Mitwirkung ſachverſtändiger Glieder des landwirtſchaftlichen Berufsſtandes in organiſirt ſichergeſtellter Form findet. Nicht minder vortheilhaft erſcheint die genoſſenſchaftliche Organiſation im weiteſten Umfange für eine gedeihliche Entwicklung des landwirtſchaftlichen Berufslebens ſowohl im Hinblick auf die Fortſchritte in Technik und Oekonomie des landwirtſchaftlichen Betriebs als mit Rückſicht auf die erforderliche Neugeſtaltung agrariſcher Normen und eine erfolgreiche Vertretung der landwirtſchaftlichen Intereſſen im Staatsleben. —

---

[1] Die Entſtehung der Volkswirtſchaft (2. Aufl., Tübingen 1898) S. 127 ff.

Viel umſtritten iſt endlich noch immer das „Coalitionsrecht“ der Arbeiter, dem wir ein beſonderes Wort widmen wollen.

§ 7.

Coalitionsrecht der Arbeiter. Gewerkvereine.

1. Ob die Ausübung des Coalitionsrechtes der Arbeiter einer weitern Erſchwerung bedürfe, ob insbeſondere die geſetzlichen Schranken zum „Schutz der Arbeitswilligkeit“ zu erhalten oder zu verſchärfen ſeien, oder aber als unnützer und verwerflicher „Arbeitertrutz“ gänzlich fallen ſollen, darüber ſind die Anſichten in Deutſchland getheilt. Die Frage iſt von ſo großer Bedeutung, daß ſie unſer volles Intereſſe für ſich

---

[1] Grundzüge der deutſchen Agrarpolitik (2. Aufl., Berlin 1899) S. 52 ff.

in Anſpruch nimmt. Eine principielle Erörterung über Weſen und Grund des Coalitionsrechtes dürfte aber am eheſten geeignet ſein, zur richtigen Entſcheidung zu führen.

Im weiteſten Sinne bedeutet Coalition das gemeinſame Vorgehen der Arbeiter zur Erlangung oder Bewahrung günſtiger Arbeitsbedingungen. Die Coalition iſt alſo an und für ſich noch kein dauernder Verband. Es werden vielmehr gerade jene vorübergehenden, auf augenblicklicher Verſtändigung beruhenden Verabredungen zu gemeinſamem Vorgehen in einer das Intereſſe der Arbeiterſchaft berührenden Frage des Arbeitsvertrages und des Arbeitsverhältniſſes mit Vorzug „Coalitionen“ genannt. Dagegen bezeichnet man die dauernden organiſirten Vereinigungen der Arbeiter zur vortheilhaften Geſtaltung der Arbeitsbedingungen durch beſondere Namen; man nennt ſie Gewerkvereine, Gewerkſchaften, Fachvereine, Berufsvereine. Dementſprechend bezieht ſich der Ausdruck „Coalitionsrecht“, generiſch gefaßt, auf jede Art des gemeinſamen Vorgehens der Arbeiter zu dem bezeichneten Zweck, während er im engern ſpecifiſchen Sinne nur auf die unterſte Art, die infima species — die bloße Verſtändigung ad hoc, ohne dauernde Organiſation — abzielt. Wenn die Coalition zum Gewerkverein geworden iſt, dann unterliegt ſie in Deutſchland zur Zeit noch der Vereinsgeſetzgebung der Einzelſtaaten. Auf die Coalitionen, die nicht Vereine ſind, finden die entſprechenden Beſtimmungen der Reichsgewerbeordnung Anwendung.

2. Kann man nun überhaupt von einem Coalitionsrecht der Arbeiter ſprechen? J. Stuart Mill nannte die Arbeitercoalition das unentbehrliche Mittel, um die Arbeitsverkäufer in ſtand zu ſetzen, bei freier Concurrenz ihre eigenen Intereſſen wahrzunehmen. Das Princip der freien Concurrenz iſolirte den Arbeiter und nahm ihm dadurch in ſeinem Verhältniß zum kapitaliſtiſchen Unternehmer materiell dieſelbe Frei=

heit, welche es formell ihm verliehen. Unbehindert freilich durch Statuten eines zünftigen Verbandes konnte der freie Arbeiter „ſeine Bedingungen ſtellen“. Aber der Unternehmer wußte nur zu gut, daß der Arbeiter ſtatt der „Zunftfeſſeln“ eine viel härtere Laſt, das Gewicht ſeiner eigenen Armut, trug. Die Arbeitsbedingungen wurden daher weniger vereinbart als von dem Arbeitsherrn dictirt. Was hätte auch, ſagt Stuart Mill, der Arbeiter unternehmen ſollen, um ſeine eigenen Wünſche, ſein eigenes Intereſſe im Vertrage zur Geltung zu bringen? Oder welche Ausſicht auf Erfolg würde irgend ein Arbeiter haben, der für ſich allein die Arbeit niederlegte, um höhern Lohn zu erlangen? Wie könnte er nur wiſſen, ob der Stand des Marktes ein Steigen zuläßt, außer durch Berathung mit ſeinen Genoſſen? Wenn aber die Coalition in der That das unentbehrliche Mittel für den Arbeiter iſt, um bei freier Concurrenz ſeine eigenen Intereſſen wirkſam zur Geltung zu bringen, ſo kann an der rechtlichen Zuläſſigkeit der Coalition nicht gezweifelt werden. Kuno Frankenſtein[1] ſagt diesbezüglich ganz richtig: „Im Rechtsſtaate ſteht jeder einzelnen Perſon das Recht zu, zur Verbeſſerung ihrer Lage die ganze Kraft einzuſetzen, ſofern dadurch nicht Rechte Dritter verletzt oder das Geſamtintereſſe geſchädigt werden. Daß in dem Beſtreben des einzelnen Lohnarbeiters, eine Erhöhung des Lohnes oder eine Verminderung der Arbeitszeit oder günſtigere Arbeitsbedingungen überhaupt zu erzielen, eine Verletzung der Rechte Dritter oder eine Schädigung des öffentlichen Intereſſes liege, wird ſchwerlich jemand behaupten wollen; ebenſowenig dann, wenn ſich der Einzelne in dieſem Beſtreben und zur Agitation für deſſen Erfüllung mit andern verbindet.

---

[1] Hand- und Lehrbuch der Staatswiſſenſchaften. Erſte Abtheilung: Volkswirtſchaftslehre. XIV. Bd.: Der Arbeiterſchutz (Leipzig 1896) S. 208 f.

Wenn ſonach das Recht der freien Vereinigung der Arbeiter zur Beſſerung ihrer Lage und zur gemeinſamen Regelung der Arbeitsbedingungen — das Coalitionsrecht — als ein den Grundſätzen des Rechtsſtaates entſprechendes natürliches Recht erſcheinen muß, ſo hat thatſächlich doch die öffentliche Gewalt den Coalitionen gegenüber eine beſondere Stellung gewählt. Lange Zeit hindurch beſtand ein Verbot der Coalitionen überhaupt, und erſt neuerdings iſt das Coalitionsrecht ein Recht des Arbeiterſtandes geworden." Genauer ausgedrückt: das Coalitionsrecht iſt ein natürliches Recht des Arbeiters — ein Recht, deſſen Geltendmachung der Staat zwar durch rechtswidrige Geſetze verhindern konnte, das er aber nicht erſt zu verleihen brauchte, weil es ſeinem weſentlichen Inhalte nach in demſelben Naturrechte begründet iſt, auf dem auch die rechtliche Exiſtenz des Staates und ſeine Geſetzgebungsgewalt beruht. Malthus hat den ſchönen Ausſpruch des Abbé Raynald (Avant toutes les lois sociales l'homme avait le droit de subsister) zu beſpötteln, aber nicht zu widerlegen vermocht. Ein jeder Menſch beſitzt von Natur aus das Recht, ſein Leben zu erhalten, die Bedingungen ſeiner Exiſtenz zu ſichern und zu vervollkommnen. Iſt darum für den Arbeiterſtand die Coalition wirklich das „unentbehrliche" Mittel, um günſtigere Exiſtenzbedingungen zu erlangen, ja iſt es auch nur ein geeignetes und wirkſames Mittel zur Erreichung dieſes Zweckes, ſo wird das natürliche Recht des Arbeiters, ſich dieſes Mittels zu bedienen, überall als unzweifelhaft erſcheinen müſſen, wo durch ſeine Anwendung fremde und höhere Rechte nicht verletzt werden [1].

3. Lange hat es gedauert, bis das Coalitionsrecht der Arbeiter praktiſch einigermaßen zum Durchbruch und Siege

---

[1] Vgl. Staatslexikon der Görres-Geſellſchaft IV, Art. „Vereinigungsrecht" (Cathrein) S. 897 ff., und „Vereins- und Verſammlungsweſen" (Jul. Bachem) S. 902 ff.

gelangte. Der Bedenken gab es ja viele für den Unternehmer und die dem Kapitalismus dienende liberal-ökonomiſche Theorie. Namentlich konnte man ſich ſchwer dazu verſtehen, den Arbeiter als einen dem Unternehmer gleichberechtigten Contrahenten beim Abſchluß des Arbeitscontractes und bei der Feſtſtellung der Arbeitsbedingungen gelten zu laſſen. Man hätte gar zu gerne das moderne Arbeitsverhältniß mehr oder minder als ein Dienſtbotenverhältniß im vollen Sinne betrachten mögen, ſo zwar, daß der Arbeiter ſich ganz und gar und in allem dem Willen des Herrn unterwerfen müßte. Mit einer derartigen Herrſchaftsſtellung des Unternehmers ſchien es aber kaum vereinbar, daß der Arbeiter ſich den von dem Herrn proponirten Bedingungen nicht mehr zu fügen brauchte, ſondern auch ſeinerſeits Bedingungen und Forderungen ſtellen, ja ſogar ſeinen Anſprüchen vermittelſt der Coalition Nachdruck und ſiegreiche Kraft gegenüber dem etwa widerſtrebenden Willen der Unternehmer verleihen durfte. Man überſah dabei, daß vermittelſt pſychologiſcher Conſequenz nach Verleihung der politiſchen Selbſtändigkeit und Gleichberechtigung an die Arbeiterklaſſe das Verlangen nach ſocialer Gleichberechtigung ſich unwiderſtehlich regen und deren Gewährung zu einer hiſtoriſchen Nothwendigkeit werden mußte. Man vergaß ferner, daß unter den veränderten Productionsbedingungen Natur und Inhalt des Arbeitsverhältniſſes nicht unverändert bleiben konnte. Die Fabrik iſt keine Werkſtätte, der induſtrielle Unternehmer der Neuzeit kein Meiſter früherer Tage, und der heutige Fabrikarbeiter weder Geſelle noch Dienſtbote. Die naturgemäße Lockerung der perſönlichen Beziehungen zwiſchen Arbeitgeber und Arbeitnehmer mußte dem letztern eine größere Selbſtändigkeit gegenüber dem Unternehmer verleihen, ſeine Abhängigkeit weſentlich vermindern. Wollte man den Arbeitern das Coalitionsrecht auch vorenthalten, wollte man ſie hindern, durch gemeinſames Vorgehen bei Feſtſetzung der Arbeitsbedingungen ihrer ſocialen Gleichberechtigung thatſächliche Geltung zu verſchaffen: ein Herrſchaftsverhältniß des Unternehmers, welches nicht auf den Charakter der heutigen Production Rückſicht nähme, würde auf die Dauer ſich nicht aufrecht halten laſſen, eben weil es in den ökonomiſchen Verhältniſſen ſeiner objectiven Vorausſetzungen entbehrte. Freilich wird auch heute ein patriarchaliſches, auf gegenſeitiges Wohlwollen, weil auf chriſtliche Geſinnung, gegründetes Wechſelverhältniß zwiſchen Unternehmern und Arbeitern nicht ausgeſchloſſen ſein. Aber thatſächlich findet es ſich ſehr ſelten, und wo es nicht beſteht, da nehmen bei der Eigenart der heutigen großinduſtriellen Production Herrſchaft und Dienſt leicht eine gewiſſe Kälte und nicht ſelten eine Härte an, die den Dienſtverhältniſſen früherer Zeiten völlig fremd war. So begreift es ſich, daß die Arbeiterſchaft die Coalition benutzte, um die volle und wahre ſociale Freiheit und Gleichberechtigung zu erringen und in ihren Beziehungen zu dem kapitaliſtiſchen Unternehmer zur thatſächlichen Geltung zu bringen. Die Arbeiter erkannten eben, daß die innere Structur des Arbeitsverhältniſſes nicht mehr jenen Grad der Abhängigkeit erheiſchte, welcher allerdings den perſönlichen Wünſchen mancher Unternehmer entſprechen mochte. Der äußere Aufbau, die contractliche Begründung des Verhältniſſes dagegen fand den iſolirten Arbeiter geradezu der Willkür des Unternehmers oder der vereinigten Unternehmer überantwortet. Was lag da näher, als in dem Zuſammenſchluß mit den Genoſſen der Arbeit jenen Schutz und jene Kraft zu ſuchen, die dem Vereinzelten abging? Uebrigens ſchließt die erſtrebte ſociale Gleichſtellung keineswegs ein richtig begrenztes Autoritätsverhältniß des Unternehmers gegenüber ſeinen Arbeitern aus. Das Recht des Fabrikanten, den Arbeiter beim Vollzug der Arbeit zu leiten, Verfügungen in betreff des Dienſtes in der Fabrik, der Sicherung derſelben wie ihrer Beſtände, zu erlaſſen, iſt ſo ſelbſtverſtändlich, daß vernünftige Arbeiter es nur billigen werden, wenn dasſelbe gegenüber der Unbotmäßigkeit und Roheit einzelner Genoſſen wirkſam zur Geltung kommt. Allein bei der Begründung des Verhältniſſes will der Arbeiter nicht nur formell, ſondern auch materiell ein dem Unternehmer gleichberechtigter Contrahent ſein. Er will thatſächlich contrahiren, nicht capituliren. Der Vertrag ſoll nicht die Bedeutung und Wirkung einer Blanco-Uebergabe der Perſon des Arbeiters und einer unbeſtimmten, dehnbaren Unterwerfung desſelben unter den Herrſchaftswillen des Unternehmers haben. Die beiderſeitigen Rechte und Pflichten bedürfen vielmehr genauer Umgrenzung, und dieſelbe Coalition, die den Arbeiter befähigt, dem Unternehmer als gleichberechtigter Contrahent gegenüberzutreten, gewährt ihm die Garantie, daß die vereinbarten Arbeitsbedingungen auch thatſächlich eingehalten werden.

4. Noch eines andern Grundes gegen die Zulaſſung von Arbeitercoalitionen bediente ſich insbeſondere der atomiſtiſche Oekonomismus. Man befürchtete, daß die Coalitionen zu einer Wiedergeburt der corporativen Organiſationen des Arbeiterſtandes führen und ſo die eben erſt ſchwer errungene Gewerbefreiheit ernſtlich bedrohen könnten. Das ganze Wirtſchaftsleben ſollte ja nach dem Princip der Gewerbefreiheit auf der iſolirten Action der Individuen beruhen[1]. Aber lehrte nicht dasſelbe liberale Syſtem, daß jeder unbehindert ſeinem eigenen Intereſſe nachgehen dürfe? Und wenn nun die Arbeiter erkannten, daß ſie gerade in der Coalition und in der Corporation das beſte und wirkſamſte Mittel beſaßen, wie durfte man ihnen den Gebrauch dieſes Mittels verſagen? Die Iſolirung wurde doch nicht ihrer ſelbſt wegen erſtrebt und empfohlen, ſondern weil man in den corporativen Organiſationen ein Hemmniß der freien und vollen Geltend-

---

[1] Vgl. Herkner, Die Arbeiterfrage (2. Aufl., Berlin 1897) S. 38. 44.

machung des Privatintereſſes erblickte. Wo die Vereinigung nicht Hinderniß, ſondern offenbar Mittel des Selbſtintereſſes war, da hätte man alſo um des höhern Principes des freien und wirkſamen Intereſſenkampfes willen folgerichtig die Iſolirung fallen laſſen müſſen. Allein dieſe Schlußfolgerung erregte Bedenken. Es iſt in der That auch heute noch lehrreich, darauf hinzuweiſen, wie durch die Arbeiterfrage das Princip der freien Concurrenz alsbald ad absurdum geführt wurde. Die Iſolirung wurde gefordert der freien Entfaltung des individuellen Intereſſes wegen. Man glaubte oder behauptete, daß mit der abſoluten Freiheit eine Zunahme an Kraft für alle nothwendig zuſammenfalle. Allein dieſe Zunahme an Kraft und Gewinn zeigte ſich nur bei denjenigen, deren Kraft ſchon wirtſchaftliche Uebermacht war; für den Schwachen erzeugte die Iſolirung Zunahme der Schwäche. Bloß die Vereinigung mit andern Schwachen konnte ihm, aus der Einheit vieler heraus, die Macht erwachſen laſſen, die dem Iſolirten zur kraftvollen Geltendmachung des eigenen Intereſſes völlig abging. Es zeigte ſich alſo hierbei, daß jenes Syſtem der freien Concurrenz nicht nur theoretiſch unhaltbar ſei, ſondern ebenfalls die praktiſche Tendenz verfolge, den Reichthum auf Koſten der Armen und Schwachen zu begünſtigen. Nur ſo erklärt es ſich auch, daß man mit dem Kampf gegen die Coalitionen der Arbeiter die gleichzeitige Duldung der Coalitionen der Unternehmer zur Herabſetzung der Löhne u. ſ. w. verbinden konnte.

Während allenthalben das Wort „Freiheit" ertönte, erließ man gegen die Vereinigungen der Arbeiter Geſetze, die oft mit geradezu drakoniſcher Strenge alles gemeinſame Handeln unterdrücken ſollten. Der Widerſpruch war zu offenbar und zu ſchreiend, als daß er dauernd das ſociale Leben zu beherrſchen vermochte. Doch hat wohl die praktiſche Undurchführbarkeit und thatſächliche Nutzloſigkeit der Coalitionsverbote mehr zu deren Beſeitigung beigetragen als principielle oder moraliſche Rückſichten der Gerechtigkeit und chriſtlicher Humanität. Man erkannte, daß ein Verbot der Coalition weder dieſe ſelbſt noch auch die Arbeitseinſtellungen zu verhindern im ſtande war. Heimliche Abmachungen wurden für die geſellſchaftliche Ordnung gefährlicher als offene Coalitionen. Die Polizei blieb denſelben gegenüber nicht ſelten machtlos. Eine in Ausſicht geſtellte criminalrechtliche Beſtrafung weckte ferner erſt recht den Geiſt der Widerſetzlichkeit. Derſelben konnte man auch wohl durch geſchickte Umgehung der Vorſchriften ſich entziehen, und andernfalls bot die große Zahl der Delinquenten ein nicht unbedeutendes Hinderniß wirklicher Strafverfolgung.

So verſtand die Geſetzgebung zuerſt in England ſich dazu, die Coalitionsverbote zu beſeitigen. Es folgten Frankreich, Belgien, Deutſchland, Oeſterreich, Holland. Nur Italien und Rußland ſtehen in dieſer den Arbeitercoalitionen günſtigen Entwicklung noch zurück[1]. — Für Deutſchland beſtimmt die Gewerbeordnung von 1869 in § 152: „Alle Verbote und Strafbeſtimmungen gegen Gewerbetreibende, gewerbliche Gehilfen, Geſellen oder Fabrikarbeiter wegen Verabredungen und Vereinigungen zum Behufe der Erlangung günſtiger Lohn- und Arbeitsbedingungen, insbeſondere mittels Einſtellung der Arbeit oder Entlaſſung der Arbeiter, werden aufgehoben. Jedem Theilnehmer ſteht der Rücktritt von ſolchen Vereinigungen und Verabredungen frei, und es findet aus letztern weder Klage noch Einrede ſtatt." — § 153: „Wer andere durch Anwendung körperlichen Zwanges, durch Drohungen, durch Ehrverletzung oder durch Verrufserklärung beſtimmt oder zu beſtimmen verſucht, an ſolchen Verabredungen (§ 152) theilzunehmen oder ihnen Folge zu leiſten, oder andere durch gleiche Mittel hindert oder zu hindern verſucht, von ſolchen Verabredungen zurückzutreten, wird mit Gefängniß beſtraft, ſofern nach dem allgemeinen Strafgeſetz nicht eine härtere Strafe eintritt." Die Kritik, welche Brentano, Herkner u. a. an dieſen Beſtimmungen geübt haben, entbehrt nicht der Begründung. Bezüglich des § 152, Abſ. 2: „Jedem Theilnehmer ſteht der Rücktritt von ſolchen Vereinigungen und Verabredungen frei, und es findet aus letztern weder Klage noch Einrede ſtatt", — bemerkte Brentano: „Der Geſetzgeber zeigte alſo die unliebenswürdige Miene des durch die Thatſachen zwar überwundenen, aber innerlich nicht bekehrten Doctrinärs, indem er Preis- und Lohnverabredungen zwar geſtattete, aber gleichzeitig für unverbindlich erklärte." Auch in § 153 tritt die Abneigung gegen das Coalitionsweſen deutlich zu Tage. „Die Strafe", ſagt Herkner[1], „trifft ja nur denjenigen, der andere beſtimmen will, einer Coalition ſich anzuſchließen, oder der andere hindern will, zurückzutreten. Dagegen iſt keinerlei Strafe vorgeſehen für ſolche, welche andere verhindern, ſich an einer Coalition zu betheiligen, oder welche andere nöthigen, von einer Coalition zurückzutreten. Alſo die Nöthigung iſt nur ſtrafbar, wenn ſie zur Unterſtützung einer Coalition unternommen wird. Sie bleibt ſtraflos, wenn ſie ſich gegen das Zuſtandekommen oder die Aufrechterhaltung einer Coalition richtet. Zum Ueberfluſſe ſind in Preußen die Polizeibehörden noch durch Miniſterialerlaß vom 11. April 1886 (ſogen. Puttkamerſchen Strike-Erlaß) angewieſen worden, ſelbſt ſchon diejenigen ſtrikenden Arbeiter zu einer Strafe heranzuziehen, welche andere durch Ueberredung zu beſtimmen ſuchen, die Arbeit niederzulegen. Ungeachtet dieſer zahlreichen Handhaben, welche die Gewerbeordnung zur Lähmung der Arbeitercoalition darbietet, iſt auch noch öfters der grobe Unfugsparagraph des allgemeinen Strafrechtes herangezogen worden, um gegen Aeußerungen vorzugehen, mittels deren der Zuzug fremder Arbeiter in Werkſtätten, deren Arbeiter die Arbeit niedergelegt hatten, abgehalten werden ſollte." Im Princip war alſo die Coalitionsfreiheit zwar anerkannt, thatſächlich wurde ſie indirect aber wieder theilweiſe genommen, indem es einer das gewöhnliche Maß überſteigenden Vorſicht und Klugheit bedurfte, um bei der Verwirklichung und Bethätigung einer Coalition jede unliebſame Berührung mit Polizei und Strafrichter zu vermeiden. —

---

[1] Für die genauern Angaben verweiſen wir auf Herkner a. a. O. S. 45 ff. — Frankenſtein a. a. O. S. 209 ff. — Stieda, Art. „Coalition und Coalitionsverbote" im Handw. der Staatsw. IV, 690 ff.

---

[1] A. a. O. S. 45.

Unternehmer und Arbeiter ſtehen ſich, was die Begründung und die Fortdauer des Arbeitsverhältniſſes betrifft, als vollkommen gleichberechtigte Parteien gegenüber. Von dieſem unzweifelhaften Princip der Gerechtigkeit aus muß die legislative Behandlung der Coalitionen in Angriff genommen werden. Man wird dann zunächſt einer einſeitigen, der Arbeitercoalition ungünſtigen Geſetzgebung, die zugleich den Coalitionen der Unternehmer vollkommen freie Bahn läßt, ſeine Zuſtimmung verſagen müſſen. Stellt ſich unter den gegebenen Verhältniſſen die Coalition als das einzige oder wenigſtens als das einzig wirkſame Mittel dar, um die den Arbeitern formell gewährte Rechtsgleichheit mit Rückſicht auf den Abſchluß des Arbeitsvertrages auch zu einer materiellen und thatſächlichen Rechtsgleichheit werden zu laſſen, ſo wird ferner jeder Verſuch einer Erſchwerung der Coalition im Intereſſe der Gerechtigkeit und Billigkeit von der Hand zu weiſen ſein. Damit wollen wir keineswegs ſagen, daß nun zum Zweck der Gründung und Durchführung einer Coalition jedes Mittel erlaubt ſei. Wem es aber redlich um den ſocialen Frieden zu thun iſt, und wer ein richtiges pſychologiſches Verſtändniß für das Gemüthsleben des Volkes beſitzt, der dürfte ſich doch ernſtlich die Frage vorlegen, ob es nicht klüger ſei, überhaupt von jeder beſondern Strafbeſtimmung abzuſehen und lediglich die allgemeinen ſtrafrechtlichen Beſtimmungen über Vergewaltigung, Bedrohung u. dgl. zum Schutz der Coalitionsfreiheit und der Arbeitswilligen zur Anwendung kommen zu laſſen. Es iſt nicht zuträglich, wenn der Arbeiter in dieſer Sache ſich außerhalb des Bodens des für alle geltenden Strafrechtes geſtellt und als Arbeiter beſonders bedroht ſieht. Er verſteht es, daß er niemand Unrecht thun darf, und daß geſchehenes Unrecht geſühnt werden muß. Einem Specialgeſetze aber, welches die offenkundige Tendenz hat, die Ausübung eines dem Arbeiter unſtreitig zuſtehenden und auch formell gewährten Rechtes zu erſchweren, wird er nur Mißtrauen und Widerſpruch entgegenbringen.

5. Man könnte ſich zur Begründung einer die Coalitionen verhindernden oder erſchwerenden Specialgeſetzgebung auf den Zuſammenhang zwiſchen Coalition und Strike berufen, indem man es als eine rechtliche Befugniß der Staatsgewalt bezeichnet, im öffentlichen Intereſſe jeden Strike zu unterdrücken. — Nicht bloß der Name „Coalition", welcher urſprünglich im internationalen politiſchen Leben die den Umfang einer gewöhnlichen Allianz überſteigende Verbindung mehrerer Staaten zum Sturze eines gemeinſamen Feindes bedeutete[1], ſondern auch die Erfahrungsthatſache, daß die Coalitionen der Arbeiter vielfach zu bedauerlichen Exceſſen geführt haben, konnte dazu verleiten, den Begriff „Coalition" unmittelbar mit der Vorſtellung von Feindſchaft, Haß, ungerechter und revolutionärer Auflehnung zu verbinden. Allein das alles iſt durchaus nicht weſentlich mit der Coalition verbunden, wie auch die Coalition mit dem Strike weder identiſch iſt, noch

---

[1] Hermann Wagener, Staats- und Geſellſchafts-Lexikon XI, 400. — W. Stieda, Handw. der Staatsw. IV, 690.

auch im Strike ihr Ziel und ihren Zweck hat. Die Arbeitseinſtellung iſt das äußerſte Mittel der Coalition, welches erſt Anwendung findet, wenn friedliche Unterhandlungen zu keinem Ziele geführt haben. Den Zweck der Coalition bildet lediglich die Erlangung annehmbarer Arbeitsbedingungen. Das ordentliche Mittel hierzu iſt die Verhandlung oder der Schiedsſpruch, das außerordentliche und letzte Mittel der Strike. Sollen aber die Verhandlungen von ſeiten der Arbeiter in wirkſamer Weiſe geführt werden, ſollen insbeſondere die von Leo XIII. ſo ſehr empfohlenen gemiſchten Ausſchüſſe mit Erfolg thätig ſein, ſo bedarf es der Coalitionen. Gelangt man bei den Verhandlungen nicht zur friedlichen Vereinbarung, kommt es vielmehr zum Strike, ſo bleibt immerhin noch zu unterſuchen, auf welcher Seite die Schuld an dieſem Ausgange zu ſuchen iſt. Jedenfalls wird man aus der Thatſache, daß in manchen Fällen die Forderungen der Arbeiter das gerechte Maß überſtiegen oder in ungebührlicher Weiſe geltend gemacht wurden, für die Geſetzgebung keineswegs das Recht herleiten dürfen, einſeitig das Coalitionsrecht der Arbeiter zu beſchränken und illuſoriſch zu machen.

Ohne Zweifel kommt die Rechtsſchutzpflicht des Staates auch dem Strike gegenüber zur vollen Geltung. Der Staat hat darüber zu wachen, daß keine ungerechten Mittel angewendet werden gegen Unternehmer und Arbeiter. Er ſoll ganz gewiß auch die Rechte des Unternehmers ſchützen, aber nicht allein deſſen Privatintereſſe auf Koſten des entgegenſtehenden Intereſſes der Arbeiter. Die Einhaltung rechtsgiltig übernommener Pflichten und Vertragsbedingungen kann er erzwingen für beide Theile und gegen beide Theile, wie er Verträge auch annulliren und reſcindiren darf, deren Beſtimmungen unſittlich ſind, den Forderungen der Gerechtigkeit widerſprechen. Zur directen Unterdrückung eines in ſich gerechten Strikes aus angeblichen Gründen des öffentlichen Wohles oder zur Durchführung von Maßregeln, die einer directen Unterdrückung äquivalent ſind, halten wir jedoch die Staatsgewalt im allgemeinen nicht für befugt. Die Arbeit iſt keine Rechtspflicht gegenüber der Geſamtheit, keine öffentlich-rechtliche Zwangspflicht oder Amtspflicht, die Arbeitseinſtellung daher auch an und für ſich, abgeſehen von privatrechtlichen contractlichen Verpflichtungen, keine Rechtsverletzung. Freilich bleibt das öffentliche Intereſſe nicht unberührt im Falle einer umfangreichen Arbeitseinſtellung. Man könnte deshalb verſucht ſein, in Anwendung des durchaus richtigen Grundſatzes: das Privatintereſſe müſſe dem öffentlichen Intereſſe weichen, ein zwangsweiſes Vorgehen der Staatsgewalt gegen die Strikes für nothwendig und berechtigt zu halten. Aber — ſo werden die Arbeiter mit Recht einwenden — fordert denn das öffentliche Wohl, daß wir gerade unter ſolchen Bedingungen arbeiten, die wir als für uns unerträgliche halten? Wenn man die Arbeitseinſtellungen nicht will, warum richtet ſich dann der Zwang allein gegen uns, und warum ſinnt man nicht auf Mittel, die Unternehmer zur Annahme unſerer Vorſchläge und Forderungen zu zwingen? Es handelt ſich ferner in der vorliegenden Frage nicht nur um ein bloßes Privatintereſſe, das nach dem Grundſatze der Rechtscolliſion dem öffentlichen Intereſſe zu weichen hätte, vielmehr wird durch eine einſeitige, ungerechte Geſetzgebung gegen Coalition und Strike das öffentliche Wohl viel ſchwerer geſchädigt als durch den Strike ſelbſt. Die Arbeiter bilden die zahlreichſte Klaſſe aller Staatsangehörigen. Hindert man dieſelben, ihre gerechten Intereſſen in ruhiger, friedlicher Weiſe, wenn auch nachdrucksvoll, geltend zu machen, ſo wäre damit dem Gemeinwohle ein ſchlechter Dienſt erwieſen. Die Verletzung des unbeſtreitbaren natürlichen Rechtes eines jeden Menſchen, ſeine Lage nach Möglichkeit und in den Grenzen der Gerechtigkeit zu verbeſſern, würden die Arbeiter bitter empfinden. Der Staat müßte ihnen nicht mehr als

Hort ihrer Rechte, ſondern als Beſchützer und Diener der „herrſchenden Klaſſe“ erſcheinen. Sie würden ſich inmitten der ſtaatlichen Geſellſchaft wie Heloten vorkommen, die nicht frei über die eigene, perſönliche Arbeitskraft verfügen und die Bedingungen beſtimmen könnten, unter denen ſie im Dienſte eines andern, für deſſen Rechnung und Vortheil, thätig ſein wollen. Man mag im öffentlichen Intereſſe fordern, daß der Bürger für das Vaterland ſein Leben opfere; man mag auf dem Wege der Expropriation einem einzelnen Privaten ſein Eigen gegen Schadenerſatz entziehen: nie und nimmer wird man ſich aber auf das öffentliche Intereſſe berufen können, wenn es ſich darum handelt, einer ganzen, ja der zahlreichſten Klaſſe gegenüber die bürgerliche Freiheit, die natürlichen Rechte, das Recht auf die Exiſtenz und auf die Vervollkommnung ihrer Exiſtenzbedingungen zu ſchädigen und zu verkümmern.

6. Am beſten wird für die öffentliche Wohlfahrt unſeres Erachtens dadurch geſorgt werden, daß man der Organiſirung des Standes der Arbeiter möglichſt weitherzig entgegenkommt und auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung in ruhigere Bahnen lenkt. Specialbeſtimmungen gegen die Coalitionen werden doch keinen durchſchlagenden praktiſchen Erfolg haben und um ſo mehr erbittern, je ſchärfer ſie ſind. Auch die Hinderniſſe, welche die Vereinsgeſetzgebung verſchiedener Staaten einer freien Entwicklung der Gewerkvereine entgegenſtellt[1], verlegen nur den Weg zum ſocialen Frieden. Ohne Zweifel werden freilich nach Durchführung der gewerkſchaftlichen Organiſation die Strikes nicht völlig verſchwinden. Aber ſie werden ſeltener ſein und geordneter verlaufen. Bereits vor mehr als dreißig Jahren wies Hermann Wagener[2] auf die Lehren hin, welche die Geſchichte der eng-

---

[1] Vgl. Herkner a. a. O. S. 46 ff.

[2] Staats- und Geſellſchafts-Lexikon XX (Berlin 1865), 112.

liſchen Arbeiterbewegung in dieſer Hinſicht ertheilt: „England, gewöhnlich als der Muſterſtaat für ſociale Einrichtungen über die Gebühr geprieſen, hat die Geſetze gegen Coalitionen ... vollſtändig aufgehoben; aber auch den zahlreich entſtandenen Verbindungen der Arbeiter untereinander und deren ausgedehnter Organiſation nach allen Richtungen hin iſt es nicht gelungen, den Strike ganz aus der Welt zu ſchaffen. Indeſſen hat man doch durch gleichzeitige und andauernde Arbeitseinſtellungen entweder eine Verbeſſerung des Arbeitslohns herbeigeführt, oder aber die Erfahrung gemacht und daraus die Einſicht gewonnen, daß das angewendete Heilmittel ſchlimmer ſei als das Uebel, von dem es befreien ſollte. Hieraus geſtaltete ſich für die gewerblichen Verhältniſſe der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer eine feſtere Ordnung, die größere Sicherheit dafür gewährte, daß jene nicht aus Einſeitigkeit der Intereſſen zu löſen ſei. Man kam ſeitens der Arbeiter ... mehr und mehr zu der Ueberzeugung, daß die Fixirung der Arbeitslöhne ... nicht eine Sache der (bloßen) Willkür ſeitens der Arbeitgeber ſei. Nach dieſer richtigen Erkenntniß der Lage der Sache ſind die organiſirten Arbeitseinſtellungen in England ſeltener geworden: die Arbeiter ſind zu der Ueberzeugung gelangt, daß ihrerſeits unbillige Forderungen durch Strikes niemals durchzuſetzen ſind, und andererſeits haben die Arbeitgeber eingeſehen, daß ihr Widerſtreben gegen billige Anforderungen ihrer Arbeiter durch eine Einſtellung der Arbeit ſtets bald gebrochen wird, wie dies die Strikes der letzten Jahre hinlänglich bewieſen haben.“ Tollkühne, ohne Ueberlegung unternommene Strikes ſind in England weniger häufig als anderswo. „Im allgemeinen wird, wenigſtens von ſeiten der ältern Gewerkvereine,“ ſagt Herkner[1], „nur dann, wenn die Marktlage es wirklich rechtfertigt, eine Verbeſſerung der

---

[1] A. a. O. S. 40.

Arbeitsbedingungen verlangt." Darum werden denn auch die jeweiligen Marktverhältniſſe der Induſtrie von den Vertretern der Gewerkvereine ſorgfältig ſtudirt. —

Möchte man ebenfalls in Deutſchland ſich immer mehr daran gewöhnen, die Berufsverbände der Arbeiter nicht einſeitig als Kampforganiſationen zu fürchten, ſondern als Mittel und Weg zum ſocialen Frieden zu ſchätzen. Wären es aber ſelbſt nur Kampforganiſationen, das Wort Hitzes[1] würde doch ſeine Geltung behalten: „Es iſt beſſer, wir haben es mit Kampforganiſationen zu thun, als mit unorganiſirten Maſſen, die wohl den Krieg proclamiren, aber nicht — Frieden ſchließen können."

Fünftes Kapitel.

Die Lehren der Geſchichte.

Ein richtiges Verſtändniß der Gegenwart wird weſentlich gefördert durch die Kenntniß der Vergangenheit. Kaum gibt es ja eine Phaſe in der ſocialen und ökonomiſchen Entwicklung der heutigen Völker, zu welcher ſich nicht in frühern Zeiten Analogien finden ließen. Die Fehler der Menſchen wiederholen ſich, wie auch die Heilmittel den Erfahrungen der Vorzeit entnommen werden können.

Zwei große Wirtſchaftsepochen liegen hinter uns: die antik-heidniſche und die chriſtlich-germaniſche Aera. Sie ſind in gewiſſer Weiſe Typen der Freiwirtſchaft und der gebundenen Wirtſchaft. Das Studium derſelben wird daher geeignet ſein, uns die richtige Würdigung der gegenwärtigen, ihrem Ende zueilenden liberal-kapitaliſtiſchen Epoche zu vermitteln, wie auch für das Werk der Socialreform bedeutſame Aufſchlüſſe zu gewähren.

---

[1] „Schutz dem Arbeiter" (Köln 1890) S. 203.

§ 1.

Die antik-heidniſche Wirtſchaftsepoche.

1. Wenn auch die Entwicklung der wirtſchaftlichen Verhältniſſe im heidniſchen Rom an dieſer Stelle unſer Intereſſe vorzugsweiſe in Anſpruch nimmt, ſo möchten wir doch die Geſchichte Griechenlands nicht gänzlich unbeachtet laſſen.

An Stelle des alten patriarchaliſchen Königthums trat dort bald eine Adelsherrſchaft. Der Druck der ſtrengen Schuldgeſetze auf die ärmere Klaſſe wurde die Urſache großer Unzufriedenheit im Volke und führte zum Sturz des entarteten Adels. Die Adelsherrſchaft ward verdrängt durch die Volksherrſchaft. Aber inmitten der ſchrankenloſen Demokratie erhebt ſich raſch eine neue Ariſtokratie, drückender und verhängnißvoller als die alte, die Ariſtokratie des Geldes, des Reichthums, welche den Untergang der griechiſchen Staaten vorbereitet[1]. Die Geldariſtokraten bildeten eine Minorität, blickten aber im ſtolzen Bewußtſein ihres Reichthums und ihrer „Bildung“ verächtlich auf die große „Menge“, die „vielen“ herab[2]. „Gold und Silber waren ‚mächtige Götter‘ geworden in Hellas“, ſagt Karl Bücher[1]; „für Geld ward, je länger je mehr, allen alles feil: dem Philoſophen ſeine Weisheit, dem Redner ſeine Zunge, dem Staatsmann ſein Einfluß, dem Geſandten ſein Mandat, dem Richter ſein Eid, dem Feldherrn ſein Ruhm, dem Soldaten ſein Arm, den Gemeinden das Bürgerrecht, dem ſouveränen Volke ſeine Wahlſtimme, vielen Vaterland und Freiheit. Alles, was den Vätern groß und ſchön und verehrungswürdig erſchienen war, verwitterte in dieſer zerſetzenden Luft, und nichts blieb zurück als maßloſe Selbſtſucht und Haſchen nach Genuß und all die geiſtreiche Sophiſtik, mit welcher man die ſchale Speiſe des Lebens genießbar zu machen ſuchte.“

---

[1] „Die Wohlhabenden und Reichern“ legten ſich auch gern den Namen der „anſtändigen und ordentlichen Leute“ bei (*οἱ εὔποροι, οἱ πλουσιώτεροι — οἱ ἐπιεικεῖς, οἱ καλοὶ κὰγαθοί, οἱ χρηστοί*) — genau ſo wie heute. Vgl. G. F. Schömann, Griechiſche Alterthümer 1871—1873, I, 191. Ueber die wirtſchaftlichen Verhältniſſe Griechenlands und der orientaliſchen Völker vgl. Joh. Nickel, Socialpolitik und ſociale Bewegungen im Alterthum. Paderborn 1892. — Ebenſo Dr. Thill, Die Eigenthumsfrage im klaſſiſchen Alterthum. Luxemburg 1892. — Ganz beſonders aber Robert Pöhlmann, Geſchichte des antiken Communismus und Socialismus I (München 1893), 146 ff.

[2] *τὸ πλῆθος, οἱ πολλοί.*

Klar und deutlich hat insbeſondere Plato das innerſte Weſen der ſocialen Mißſtände ſeines Volkes erkannt und dargelegt. „Das achte Buch der *πολιτεία*“, ſagt Pöhlmann[2], „iſt eine einzige gewaltige Anklageſchrift gegen die plutokratiſche ſowohl wie gegen die ochlokratiſche Souveränität der materiellen Intereſſen. Plato geht aus von dem Punkte der Entwicklung, wo ſtatt ſocialer, Staat und Geſellſchaft zuſammenhaltender, Motive ein zerſetzender, die ſocialen Bande auflöſender Egoismus, und mit ihm die ‚Jagd nach dem Golde‘ (*χρηματισμός*) wenigſtens für einen Theil der Geſellſchaft die allgewaltige Triebfeder des Handelns geworden iſt. Dieſe Wandlung des öffentlichen Geiſtes erzeugt nach Plato ſelbſt in einer ariſtokratiſchen Geſellſchaft eine Klaſſe von Menſchen, deren Götze das Geld iſt, das ſie insgeheim mit roher Leidenſchaft verehren. Ihre Hauptſorge gilt ihren Geldſchränken und den Depots, wo ſie dasſelbe ſicher bergen können. An ihren Wohnungen ſchätzen ſie vor allem die Mauer, die ſie von der Außenwelt ſcheidet. Denn ſie ſollen ihr ‚ureigenſtes Neſt‘ ſein, in deſſen Dunkel ſie mit Weibern und mit wem es ihnen ſonſt beliebt ungeſtört dem Genuſſe leben und ihre Handlungen dem Auge des Geſetzes entziehen können. Sie werden erfinderiſch in neuen Formen des Aufwandes und modeln danach ſelbſt die Geſetze um, die Bürgen alter Einfachheit des Lebens, denen ſie und ihre Frauen untreu werden. Der goldgefüllte Geldſchrank der Reichen (*ταμιεῖον ἐκεῖνο χρυσίου πληρούμενον*) beginnt nun aber ſehr bald, ſeine Anziehungskraft auf die Allgemeinheit auszuüben. Es wird unter dieſen ſelbſt und dann in immer weitern Kreiſen, indem ſtets der eine auf den andern blickt, ein förmlicher Wettkampf um den materiellen Beſitz entfeſſelt, der die Erwerbsgier ſtetig ſteigert, während andererſeits die idealen Güter (die *ἀρετή*) in der öffentlichen Werthſchätzung ſinken — eine Entwicklung, die auf den Volksgeiſt nothwendig entſittlichend wirken muß. Denn wo man ſich vor dem Reichthum und den Reichen beugt, da wird man naturgemäß die Tugend und die ‚Guten‘ geringer achten. (Virtus post nummos!) ... Die Folge dieſer Herrſchaft des Geldes und der Speculation iſt dann natürlich die, daß auch der Staat in Abhängigkeit von den Geldmagnaten geräth; und der Ausdruck dieſer Abhängigkeit iſt die politiſche Herrſchaft des Kapitals, die Plutokratie oder die Herrſchaft der Wenigen. ... Eine Summe Geldes (*πλῆθος χρημάτων*) bildet den Maßſtab, der über das Recht der Einzelnen im Staat entſcheidet. Der Staat zerfällt gewiſſermaßen in zwei Staaten, den der Reichen und der Armen, die, denſelben Raum bewohnend, ſich feindſelig gegenüberſtehen und wenigſtens insgeheim ſich fortwährend befehden. Auch äußerlich wird der Staat durch dieſe Entwicklung der Dinge geſchwächt. Seine Wehrhaftigkeit leidet. Denn die Beſitzenden, die an ihrem Gute hängen, ſcheuen die finanziellen Opfer, welche die Landesvertheidigung erheiſcht, und ſie haben andererſeits, wenn ſie die Maſſen unter die Waffen rufen, ſtets zu fürchten, daß ihnen dieſelben gefährlicher werden könnten als der auswärtige Feind. Das größte aller Uebel aber iſt nach Plato die dem Geiſte der Geldherrſchaft entſprechende oder wenigſtens von ihr zugelaſſene abſolute Freiheit der Veräußerung und des Erwerbes der Güter. Es entſteht dadurch jene ungeſunde Anhäufung des Kapitals, welche einzelne überreich macht, während andere in einen Zuſtand hoffnungsloſer Armut herabſinken. ... Offenbar im Hinblick auf die fortwährende Vernichtung der kleinen Vermögen durch die wenigen großen, die Verknechtung des Volkes durch Pacht und Schulden, wie ſie die ſocialökonomiſche Entwicklung der Zeit charakteriſirt, ſtellte Plato es als eine allgemeine Erfahrung hin, daß die Plutokratie die große Maſſe derjenigen, welche ſich nicht zur herrſchenden Klaſſe emporzuſchwingen vermögen, am Ende in eine proletariſche Exiſtenz herabdrückt. Er iſt ſich alſo völlig klar darüber, daß der zügelloſe Kapitalismus die

---

[1] Die Aufſtände der unfreien Arbeiter 143—129 v. Chr. (Frankfurt 1874) S. 6.

[2] A. a. O. S. 185 ff.

Tendenz in ſich ſchließt, den Abſtand der kleinen Leute von der Ariſtokratie des Beſitzes ſtetig zu vergrößern, daß alſo durch ihn die großen Einkommen und Vermögen bedeutend raſcher wachſen als der Geſamtwohlſtand, und gleichzeitig diejenige Klaſſe der Bevölkerung, die ohne Beſitz von der Hand in den Mund lebt, ſowohl abſolut wie relativ eine immer größere wird. Dazu kommt die durch den Mammonismus großgezogene Klaſſe der Müßiggänger und Verſchwender, die Plato ſehr treffend als Drohnen bezeichnet. Dieſes Drohnenthum iſt ein Krebsſchaden der Geſellſchaft (νόσημα πόλεως) und ſchlimmer als das im Bienenſtaat. Denn die geflügelten Drohnen hat die Gottheit wenigſtens ſtachellos geſchaffen, jene menſchlichen aber ſind theilweiſe mit argen Stacheln verſehen.... Neben dieſem Drohnenthum, das überall, wo es auftaucht, ähnliche Störungen im ſocialen Organismus erzeugt wie Schleim und Galle im phyſiſchen Körper, tritt uns als typiſche Charaktererſcheinung der plutokratiſchen Geſellſchaft das Speculantenthum entgegen: die Leute, von denen Plato ſagt, daß ſie Begehrlichkeit und Geldgier auf den Herrſcherſitz in ihrer Seele erheben und mit Stirnbinden, goldenen Ketten und Ehrenſäbeln angethan zum Großkönig in ihrem Innern erkieſen.... Auch in dieſen Menſchen beginnen ſich drohnenartige Begierden (κηφηνώδεις ἐπιϑυμίαι) zu regen, ſobald ſich ihnen die Möglichkeit zur Ausbeutung von Schwachen ... bietet, ungeſtraft unrecht zu thun. Und dabei können dieſe Menſchen im geſchäftlichen Verkehr als ehrenwerthe Männer daſtehen! Denn ſie ſind klug genug, zur rechten Zeit ihre Begierden zurückzudrängen, weil ſie wohl zu berechnen wiſſen, wo ihnen die Unehrlichkeit theurer zu ſtehen kommen würde als der Verzicht auf widerrechtlichen Gewinn. Sie erſcheinen wohlanſtändiger als viele andere, obwohl ſie von der echten Tugend einer mit ſich ſelbſt einigen, harmoniſch geſtimmten Seele himmelweit entfernt ſind. Uebrigens arbeitet das Princip der Kapitalherrſchaft ſelbſt dieſem Speculantenthum in die Hand. Der Unerſättlichkeit der kapitaliſtiſchen Geſellſchaft ... entſpricht ſo recht jene ſchrankenloſe wirtſchaftliche Freiheit, welche jedem geſtattet, beliebig über ſeinen Beſitz zu verfügen und ihn zu veräußern, damit ja das Kapital Gelegenheit bekommt, durch Darlehensgeſchäfte und ſchließlich durch den Ankauf verſchuldeter Güter ſich zu bereichern. Dieſe Freiheit bringt vor allem denjenigen den Ruin, welche der Tendenz des kapitaliſtiſchen Zeitalters zum unwirtſchaftlichen Conſum, zum Luxus, erliegend den Geldmännern in die Hände fallen. — Die Verarmten nun, fährt Plato im Sinne des oben erwähnten Bildes fort, kauern im Staate, mit

Stacheln und ſonſtigen Waffen ausgerüſtet, die einen mit Schulden überbürdet, die andern ehrlos geworden, wieder andere von beidem betroffen, alle aber voll Haß und über Anſchlägen brütend gegen die, welche ſie um das Ihrige gebracht, wie überhaupt gegen alle Welt, begierig lauernd auf einen allgemeinen Umſturz. Die Geldmänner aber, die geduckt einherſchleichen wie das leibhaftige böſe Gewiſſen und dieſe ihre Opfer gar nicht zu bemerken ſcheinen, ‚ſchleudern verwundend ... auf den, der ſich ihnen preisgibt, den Pfeil des Geldes und erzeugen, indem ſie in den Zinſen eine reiche Nachkommenſchaft ſolchen Vaters (d. h. des Geldes) an ſich bringen, der Drohnen und Bettler die Menge im Staate‘. Dabei iſt ihnen die Stimmung, die ſie durch all das in der Geſellſchaft hervorrufen, ſo wenig eine Mahnung, daß ſie ruhig zuſehen, wie insbeſondere die jüngere Generation ſich der Schwelgerei ergibt. ... Der Verfall aller geiſtigen und moraliſchen Energie, wie ihn der arbeitsloſe Rentengenuß mit pſychologiſcher Nothwendigkeit herbeiführt, könnte kaum anſchaulicher geſchildert werden als in dem Bilde, welches Plato von dem ‚demokratiſchen‘, d. h. perſönliche Ungebundenheit über alles liebenden Sohne des ‚oligarchiſchen‘, geldmachenden Vaters entworfen hat: ‚So lebt der Mann von Tag zu Tage, jedesmal der Begierde, die ihn gerade anwandelt, nachgebend; jetzt zecht er und läßt Flötenſpielerinnen kommen, dann wieder trinkt er Brunnen und braucht eine Entfettungskur; jetzt treibt er allerlei Leibesübungen, ein andermal liegt er ganz träge und kümmert ſich um gar nichts, dann wieder thut er, als gäbe er ſich mit Studien ab. Sehr gewöhnlich iſt, daß er Politik treibt, die Tribüne beſteigt und ſagt und betreibt, was ihm gerade beifällt; oder ſein Blick fällt auf Leute, die beim Kriegsweſen ſind oder auch beim Bankweſen, alsbald wirft er ſich mit Eifer hierauf. Und ſo iſt in ſeinem Leben keine Ordnung, keine Nothwendigkeit; er jedoch nennt ein ſolches Leben ſüß und frei und lebt es bis an ſein Ende.‘“

Aber das Gericht, welches die herrſchende Geſellſchaftsklaſſe über ſich heraufbeſchwört, bleibt nicht aus. Der von der Sonne verbrannte Mann aus dem Volke lernt die an ſchattige Behaglichkeit gewöhnte und an übermäßiger Wohlbeleibtheit leidenden Reichen, deren Keuchen und Noth er ſieht, verachten, und dieſe Verachtung gräbt ſchließlich der politiſchen Kapitalherrſchaft das Grab. Der längſt entzündete Unheilsbrand (*τὸ κακὸν ἐκκαυόμενον*) lodert in hellen Flammen empor. Die Geldoligarchie erntet jetzt, was ſie geſäet, und die bisherigen Träger des Ausbeutungsprincips fallen den Gelüſten der rückſichtsloſen Volksherrſchaft zum Opfer. „Aber auch die aus der Demokratie entſtehende ochlokratiſche Herrſchaft der materiellen Intereſſen, welche das vom Kapitalismus auf wirtſchaftlichem Gebiet verwirklichte Princip der Freiheit auf alle möglichen andern Lebensgebiete überträgt, muß an der Uebertreibung dieſes ihres Princips zu Grunde gehen. Sie erliegt zuletzt dem, in welchem ſich der Egoismus und die Selbſtherrlichkeit des Individuums am reinſten verkörpert, der in der rückſichtsloſen Geltendmachung des Eigenintereſſes ſich als der ſtärkſte erwieſen und ‚ein Rieſe rieſenhaft ſich reckend‘ (*μέγας μεγαλωστί*) aufrecht ſtehen bleibt auf dem Stuhle des Staatswagens, nachdem er viele andere zu Boden geſtreckt. So erwächſt aus Kapitalismus und Pauperismus und aus dem freien Spiele rein individualiſtiſcher Kräfte zuletzt die Gewaltherrſchaft, die Tyrannis."

Es iſt ein Geſamtbild oder, wie Pöhlmann ſagt[1], ein ideales Durchſchnittsbild, welches in großen Zügen zeigt, wie die egoiſtiſche Selbſtherrlichkeit, die ungebundene Freiheit zur ſtufenweiſen Verſchlechterung aller wirtſchaftlichen, ſocialen, politiſchen Verhältniſſe führen mußte. Das Bild fand ſeine Verwirklichung in der Geſchichte Griechenlands, wenn auch nicht jeder Zug des geſchilderten Auflöſungsproceſſes ſich mit der geſchichtlichen Entwicklung jedes einzelnen Hellenenſtaates deckt.

2. Die verderblichen Wirkungen der Freiwirtſchaft: ſociale Zerſetzung, Vernichtung des Glückes der Mehrzahl, wirtſchaftlicher und politiſcher Ruin, treten in der römiſchen Geſchichte nicht minder klar in die Erſcheinung als in der althelleniſchen Welt. Hier zeigt es ſich, wie eine durch Geldoligarchie, Pauperismus, Sklaventhum völlig geſchwächte Geſellſchaft auch durch den Cäſarismus dem Verderben dauernd nicht entriſſen werden kann.

Wir theilen die heidniſch-römiſche Wirtſchaftsgeſchichte für unſere kurze Ueberſicht in drei Perioden ein: die Zeit vor den puniſchen Kriegen, die Zeit nach den puniſchen Kriegen, die Kaiſerzeit.

Rom vor den puniſchen Kriegen. Dieſe Zeit iſt angefüllt mit den Kämpfen zwiſchen Patriciat und Plebs, mit Raub- und Eroberungszügen, mit der Abwehr gegen auswärtige Feinde. Mächtiger als die Vaterlandsliebe, ja mächtiger als das Verlangen, die politiſche Macht im Staate zu behaupten, war nach dem Zeugniſſe des Livius[1] bei den Patriciern der Wunſch, ihre Habſucht zu befriedigen. Daher das Beſtreben, die öffentlichen Laſten auf die Plebs abzuwälzen und ſich durch einen von der Noth zahlreicher Plebejer veranlaßten, „von keinem Geſetz beſchränkten, von einem harten Schuldrecht unterſtützten, von den patriciſchen Gerichten geſchirmten, maßloſen Wucher“ zu bereichern[2]. Die Plebs verarmte unter dieſen Umſtänden immer mehr. War doch der Kriegsdienſt ſchon allein für ſich, da er auf eigene Koſten geleiſtet wurde, eine drückende Laſt. Und dazu hatten jene zahlreichen Kriege der erſten Zeiten nicht immer einen glücklichen Ausgang genommen. In der Noth wandten ſich daher die bedrängten Plebejer abermals und abermals an die reichen Patricier mit der Bitte um Darlehen zur Erhaltung ihres Hausweſens und zur Erfüllung der öffentlichen Leiſtungen. Aber die Hilfe, die ſie fanden, wurde ihr Ruin, da ſie nicht im ſtande waren, die unerſchwinglichen Zinſen zu zahlen. Die Reichen füllten immer mehr ihre Häuſer und Beſitzungen mit gefeſſelten, auf das härteſte behandelten Schuldknechten. In Verzweiflung über ihre Lage zum äußerſten gebracht, trennte ſich die Plebs von den Patriciern und zog auf den Heiligen Berg. Nur gegen wichtige Conceſſionen verſtand ſie ſich wiederum zur Vereinigung mit dem Staate. Insbeſondere mußte den inſolventen Schuldnern die Schuld erlaſſen werden. Aus politiſchen Gründen, um den Staat nicht der völligen Auflöſung zu überantworten, war man alſo hier zu einem directen Eingriff in das Privateigenthum gezwungen worden, nachdem man es verſäumt hatte, zur rechten Zeit der unerſättlichen Habſucht Schranken zu ziehen. Auch das Zwölftafelgeſetz brachte keinen wirkſamen Schutz gegen den Wucher der Reichen und die Verarmung der Maſſe. Als nach dem Einfall der Gallier die Noth abermals aufs höchſte geſtiegen war, wurde durch die Führer der Plebs eine neue, ſtaatliche Regelung der Schulden gefordert. Es ſollten die bezahlten Zinſen am Kapital abgerechnet und für den Reſt der Schuld drei jährige Termine zur Rückzahlung bewilligt werden. Zudem hatten viele Plebejer, theils zur Abtragung ihrer Schulden, theils um bares Geld zu erhalten, den größten Theil ihres Grundeigenthums an bereits reiche Grundbeſitzer verkauft. „Dieſe ingens cupido agros continuandi[1], welche ſich der Reichen bemächtigt hatte, wäre für die Verfaſſung ſtets bedenklich geweſen . . .; ohne ein Gegenmittel würde die Entartung der Plebs, die ſpäter wirklich eingetreten iſt, ſchon jetzt nicht aufzuhalten geweſen ſein. Dazu kam, daß die ehemaligen Grundeigenthümer nicht einmal als Pächter oder in ähnlicher Art auf den Gütern zu bleiben und ihren Unterhalt zu finden hoffen durften, da die Reichen ihre Grundſtücke durch Sklaven bebauen ließen.“[2] Darum wurde in der lex Licinia de modo agri beſtimmt, daß niemand mehr als 500 Jugera von Grund und Boden beſitzen, noch mehr als 100 Stück größeres, 500 kleineres Vieh halten ſolle. Dieſe geſetzliche Beſitzgrenze zwang die Reichen, ihre Grundſtücke zum Theil zu verkaufen. Für die Aermern, die nicht in der Lage waren, einen Acker durch Kauf zu erwerben, wurde durch die geſetzliche Beſtimmung, daß die größern Grundbeſitzer bei dem Betriebe der Landwirtſchaft nicht nur Sklaven, ſondern auch freie Leute verwenden ſollten, einigermaßen geſorgt. Allerdings bemühten ſich die Reichen nicht ſelten, das Geſetz zu umgehen. So wurde z. B. der Urheber des Geſetzes ſelbſt wegen eines Beſitzes von 1000 Jugera zu 10 000 asses Strafe verurtheilt. Er hatte in fraudem legis ſeinen Sohn emancipirt und 500 Jugera dieſem zugeſchrieben[1]. Immerhin haben die Liciniſchen Geſetze dazu beigetragen, die Vereinigung übermäßig großen Grundbeſitzes in der Hand reicher Patricier oder Plebejer für eine Zeitlang zu verhindern. Vor den puniſchen Kriegen finden wir daher noch in Rom viele ſelbſtändige Landwirte, die auf ihrem eigenen Grund und Boden alles erzeugten, was ſie zum Lebensunterhalt bedurften. Es iſt die Zeit des ſich ſelbſt genügenden Oikos, freier Landwirte und des freien Handwerks[2].

---

[1] A. a. O. S. 185 Anm. 4.

---

[1] Liv. II, 30.

[2] G. F. Puchta, Curſus der Inſtitutionen I (8. Aufl., beſorgt von Paul Krüger. Leipzig 1875), 163 ff. — Vgl. auch B. G. Niebuhr, Römiſche Geſchichte. 3 Theile. 1828. 1830. 1832. — Theodor Mommſen, Römiſche Geſchichte (7. Aufl.). 1881. 1885. — Außerdem desſelben Verfaſſers Römiſches Staatsrecht, Römiſches Münzweſen, Römiſche Chronologie u. ſ. w.

---

[1] Liv. XXXIV, 4. [2] Puchta a. a. O. S. 119.

Die Zeit nach den puniſchen Kriegen. Der Streit zwiſchen Patriciern und Plebejern, welcher die frühern Jahrhunderte bewegte, hatte ſein Ende erreicht und in der vollendeten Verfaſſung ſein Ziel gefunden. An die Stelle der alten politiſchen traten neue wirtſchaftliche Unterſchiede: durch Reichthum angeſehene Optimaten auf der einen, die immer mehr verarmende Maſſe der Bevölkerung — die Plebs im nunmehrigen Sinne — auf der andern Seite. Es war die Zeit einer ſchnell voranſchreitenden Entwicklung der Plutokratie. Durch die puniſchen, ſyriſchen und macedoniſchen Kriege hatte Rom die Herrſchaft über die reichſten und vornehmſten Länder der alten Welt erlangt. Ungeheure Reichthümer, den beſiegten Völkern geraubt, floſſen in Rom zuſammen, vernichteten die alte Einfachheit der Sitten und erzeugten eine grenzenloſe Ueppigkeit und Verſchwendung. Die hierbei raſch zerrinnenden Güter mußten jedoch immer wieder erſetzt werden, und ſo geſellte ſich zum ſittenverderbenden Luxus eine nicht zu ſtillende Habſucht[1]. Der Mittelſtand der kleinen Grundbeſitzer, auf welchem die Feſtigkeit des Staates vornehmlich beruht, fiel dem unerſättlichen Verlangen und der Macht des Reichthums zum Opfer. Ein unmäßig großer Landbeſitz trat an die Stelle des freien Bauernſtandes. Die Auflöſung wurde beſchleunigt durch das Verhalten des *ordo equester*, des neuen Ritterſtandes[2], deſſen Glieder, nach ſchnellem Erwerb von Reichthum begierig, ſich auf Handelsſpeculationen und Pachtungen der Staatseinkünfte verlegten,

---

[1] Die von der Eroberung herrührenden, ausgedehnten Staatsländereien, der ager publicus, wurden zwar jetzt nicht mehr bloß an Patricier vergeben, ſondern auch an Plebejer verpachtet, — jedoch nur in größerem Umfange, nicht in kleinern Parcellen, ſo daß die ärmern Plebejer factiſch keinen Vortheil davon haben konnten.

[2] Vgl. Puchta a. a. O. S. 119. 133. — Dr. Rud. Meyer, Kapitalismus fin de siècle (Wien-Leipzig 1894) S. 15 ff.

---

[1] Vgl. Puchta a. a. O. S. 153. — Livius (XXXIX, 6) ſchreibt: Luxuriae peregrinae origo ab exercitu Asiatico invecta in urbem est. Ii primum lectos aeratos, vestem stragulam pretiosam, plagulas et alia textilia, et quae tum magnificae supellectilis habebantur, monopodia et abacos Romam advexerunt. Tum psaltriae sambucistriaeque, et convivalia ludionum oblectamenta addita epulis, epulae quoque ipsae et cura et sumptu maiore adparari coeptae, tum coquus, vilissimum antiquis mancipium et aestimatione et usu, in pretio esse, et quod ministerium fuerat, ars haberi coepta. Vix tamen illa, quae tum conspiciebantur, semina erant futurae luxuriae. Auf der abſchüſſigen Bahn ging es eben immer weiter. Die Geſetze gegen den Luxus (leges sumptuariae), die den Aufwand in der Kleidung, bei den Feſtmahlen u. ſ. w. zu beſchränken ſuchten, blieben ohne Erfolg.

[2] Schon vor der Anerkennung der bürgerlichen Gleichheit in den Liciniſch-Sextiſchen Geſetzen waren die Elemente zur Bildung der neuen Ariſtokratie, der Geldariſtokratie, vorhanden. Der Kampf um die Zulaſſung zu den höchſten Staatsämtern ging von den reichen Plebejern aus, welche ihre ärmern Standesgenoſſen durch die gleichzeitigen Anträge auf Verbeſſerung ihrer materiellen Lage (Milderung der Schuldgeſetze, Theilnahme am ager publicus) für ihre Pläne zu

---

intereſſiren ſuchten. Thatſächlich erlangten denn auch ſpäter faſt nur die reichen plebejiſchen Familien die curuliſchen Würden. Sie bildeten eine neue Klaſſe der Aemteraristokratie, welche ſich bemühte, alle homines novi möglichſt auszuſchließen. Neben derſelben gilt der ordo equester (die equites) als Geldariſtokratie. „In Wahrheit greifen dieſe beiden Klaſſen ſowohl in den Perſonen als auch in der Sache vielfach ineinander über und charakteriſiren ſich als eine große, feſt zuſammenhaltende Geldoligarchie, nur daß die jeweiligen Regierenden den Staat durch ihre Aemter, beſonders die Provincialverwaltung, ausbeuteten, die jeweiligen Ritter durch das Steuerpachtſyſtem und die großen, vom Staate vergebenen Unternehmungen. Nichts hat dieſe auf dem ſichern Fundamente eines ſtets wachſenden Grundbeſitzes aufgebaute Kapitalmacht mehr gefördert als die in raſcher Folge ſich ausdehnenden Eroberungen. Schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. durchdringt und beherrſcht ſie mit der ihr eigenen und in der römiſchen Gemüthsverfaſſung ſich wiederfindenden Härte alle Kreiſe des privaten und öffentlichen Lebens. Die Habſucht tritt bei den Römern mit der ganzen Brutalität und Ungenirtheit einer Bauernleidenſchaft auf und entwickelt ſich zuletzt zu der wenig beneidenswerthen Höhe, wo Armut eine Schande hieß und es Lebensprincip war: ‚Geld zuerſt zu erwerben, und nach dem Gelde die Tugend‘ (*Horat.* Od. III, 24, 42. Ep. I, 1, 53 sq.). Nachlaß einer Forderung, Schenkungen, Bürgſchaften ſind Handlungen, welche dem wirtſchaftlichen Bewußtſein widerſprechen, genaue Buchführung über den Haushalt gehört zum Begriffe des anſtändigen Mannes, der daneben die weitherzigſten Grundſätze bei Erwerb und Vermehrung des Vermögens verträgt. Die Bequemlichkeit und Sicherheit des Geldverkehrs, das Bank-, Aſſociations- und Gründerweſen iſt eine mit furchtbarer Einſeitigkeit entwickelte Seite des damaligen römiſchen Lebens (Mommſen I, 860 ff. [Becker-] Marquardt, Handbuch der römiſchen Alterthümer V, 2, 7 ff.). Der Conſul und der Prätor, der Ritter und der Senator, jeder handelte und ſpeculirte und ſcharrte zuſammen, und wem es nicht offen erlaubt war, der that es auf mancherlei Umwegen, den Geſetzen zum Hohn, unbeſchadet des Amtes, oft unter dem Deckmantel desſelben. Wo hätten in ſolchen Zeiten die hohen Herren eine Brüderſchaft mit Geldmännern und zunächſt die unterworfenen Länder durch ihr Publicanengeſchäft ausſaugten und dann mit den gewonnenen Schätzen den Wucher zu Hauſe in den mannigfachſten Formen ſchwunghaft betrieben, bis der populus romanus gänzlich verarmt war.

Wiederholt traten Männer auf, welche ſich des bedrückten Volkes annahmen, leider nur zu oft, um die Menge ihren

---

Gründern verſchmäht? Wer ein Amt erwerben wollte, beſtach die Wähler; wer es hatte, ließ ſich beſtechen oder beſtahl die Unterthanen. ‚Wer Privateigenthum entwendet,‘ ſagt der alte Cato, ‚ſitzt in Gefängniß und Banden; die öffentlichen Diebe gehen in Gold und Purpur‘ (Gell. N. A. XI, 18. 18). Doch berichtet Plutarch (Cato 21) außer manchem andern, zur Charakteriſirung dieſer Epoche Lehrreichen: *ἐκεῖνο δ' ἤδη σφοδρότερον τοῦ Κάτωνος, ὅτι θαυμαστὸν ἄνδρα καὶ θεῖον εἰπεῖν ἐτόλμησε πρὸς δόξαν, ὃς ἀπολείπει πλέον ἐν τοῖς λόγοις, ὃ προσέθηκεν, οὗ παρέλαβεν.* Hielten auch noch manche an den alten Grundſätzen bürgerlicher Ehrenhaftigkeit feſt, der neuen Mittel des Erwerbs konnten ſie ſich nicht entſchlagen, wenn ſie nicht auf öffentliche Geltung und Wirkſamkeit verzichten wollten. Je mehr ſich unter dieſen Verhältniſſen der relative Begriff des Wohlſtandes erweiterte, je geringer die Zahl der Ueberreichen wurde, je ausſchließlicher ſich das Kapital jedes Erwerbszweiges, insbeſondere des unbeweglichen Eigenthums bemächtigte, um ſo raſcher wuchs die Zahl der Beſitzloſen, um ſo drückender wurde die Armut, um ſo klaffender die Kluft zwiſchen den Ständen. Die wohlthätige Brücke, welche ein mittlerer Vermögensſtand bildet, war bei den Alten ohnehin nie ſonderlich feſt. Wie aus der Erde gewachſen, ſtand plötzlich das elendeſte Proletariat in furchtbarer Maſſenhaftigkeit neben dem rieſenhaften Reichthume Weniger. Aus gemeinſamem Schoße werden ſie geboren, die Geldoligarchie, ein hochmüthiges, herrſchſüchtiges, üppiges Weib, und neben ihr der ungleiche Bruder, der Pauperismus, vernachläſſigt und mißachtet, aber ungeſchlacht und voll roher Kraft, mit den weitgehendſten Anſprüchen auf das gemeinſame Erbe. Die ſociale Frage, welche aus dieſem Gegenſatze entſprang, war unter den antiken Verhältniſſen ungleich ſchwieriger, hoffnungsloſer als unter den modernen.“ So Karl Bücher, Die Aufſtände der unfreien Arbeiter von 143—129 v. Chr. (Frankfurt a. M. 1874) S. 6 ff.

perſönlichen, ehrgeizigen Plänen dienſtbar zu machen. Einer der beſten dieſer Popularen — „Volksfreunde“ — war Tiberius Sempronius Gracchus.

> „Die Krankheit des gemeinen Weſens hatte ihre Wurzel darin, daß die Maſſe des Volkes ohne Grundeigenthum, alſo von dem natürlichen Fundament des Staates getrennt, und zu einem unſichern, haltloſen Pöbel geworden war. Die Urſache lag zunächſt in der grenzenloſen Sucht der Reichen, den Grundbeſitz an ſich zu ziehen; doch hätte das Grundeigenthum in die Hände Weniger fallen können, ohne die geringern Bürger dem Geſchäfte des Landbaues zu entfremden. Die Theilnahme derſelben an dem Betrieb der Landwirtſchaft als Pächter oder zu einem erblichen Recht würde zwar auch eine innerliche Modification der alten Verfaſſung nach ſich gezogen haben durch die Abhängigkeit, in welche dieſe Hinterſaſſen gegen die Gutsherren gekommen wären, indeſſen wäre dies das geringere Uebel geweſen. ... Aber auch dieſes Mittel, den großen Grundbeſitz der Reichen unſchädlicher zu machen, wurde durch das Inſtitut der Sklaverei verſchloſſen. Die großen Grundeigenthümer fanden es ſicherer und vortheilhafter, ihr Land durch eine unermeßliche Zahl von Sklaven bebauen zu laſſen. ... Das Liciniſche Geſetz, welches ſchon im 4. Jahrhundert dieſen Uebungen hatte begegnen und vorbauen ſollen, war längſt außer Anwendung gekommen.“ [1]

Wurde durch das Liciniſche Geſetz der Umfang des erlaubten Grundbeſitzes auf 500 Jugera beſchränkt, ſo wendete die von Gracchus beantragte lex Sempronia agraria dieſelbe Beſtimmung und Begrenzung auf das Gemeinland an. Niemand ſollte von dem ager publicus populi romani, den Staatsländereien, welche trotz Aſſignationen und Kolonien noch große Strecken des italiſchen Bodens umfaßten, mehr als 500 Jugera beſitzen dürfen, jedoch ſo, daß für jeden Sohn dieſes Maß um 250 Jugera erhöht wurde. Wer mehr beſaß, mußte für die Zukunft darauf verzichten. Es wurde an die ärmeren Bürger vertheilt, nicht als Eigenthum, ſondern wie bisher als ager publicus gegen beſtimmte Abgaben. So ſollte der beſitzloſe Pöbel in einen Stand von Landbebauern verwandelt, und den verödeten, nur von Sklaven bewohnten Landſtrichen eine freie Bevölkerung gegeben werden. Die reichen bisherigen Beſitzer des ager publicus fügten ſich nur mit Widerſtreben. Es gelang ihnen, Gracchus zu ſtürzen, die Beſtimmungen und den Zweck ſeines Geſetzes illuſoriſch zu machen.

---

[1] Puchta a. a. O. S. 160 f.

Die agrariſche Angelegenheit blieb jedoch auf der Tagesordnung und bot ehrgeizigen „Volksfreunden“ immer wieder das willkommene Mittel, die Maſſen in Aufregung zu verſetzen. So brachte zuletzt Julius Cäſar durch die lex Iulia agraria die noch übrig gebliebenen Staatsländereien Italiens zur Vertheilung. „Ich fürchte nicht das Geſetz, aber den Lohn, den ſein Urheber dafür erwartet“, ſagte damals Cato. Der Lohn war die Alleinherrſchaft Cäſars[1].

Zeit des Kaiſerthums. Alle Maßregeln, die man zur nachträglichen Correctur der ungeſunden Verhältniſſe angewendet, hatten entweder keinen oder einen bloß vorübergehenden Erfolg. Auch unter dem Kaiſerthum ſchritt die Entwicklung der Plutokratie immer mehr voran. Ein fabelhafter Reichthum, der nicht die Frucht der Arbeit, ſondern der Eroberung war, ſtrömte insbeſondere aus dem Orient in Rom zuſammen. Er beförderte eine Habſucht, einen Luxus, eine ſo unſinnige Verſchwendung, daß wir uns heute kaum eine Vorſtellung davon machen können.

„Eine Wohnung, die mit Zubehör (Gärten u. ſ. w.) vier Morgen umfaßte, galt noch als enge. Welchen glänzenden Anblick boten die Atrien mit ihren hohen Säulen, zu denen die koſtbarſten Steine aus der ganzen Welt zuſammengeholt wurden! Balken von hymettiſchem Marmor ruhten auf Säulen von afrikaniſchem; die Wände bildeten koſtbare Tafeln von geflecktem Marmor oder Alabaſter mit Leiſten von grünem Serpentin eingefaßt, der weither aus Aegypten oder vom

---

[1] Puchta a. a. O. S. 162 f.

Schwarzen Meere kam. Die Gewölbe glänzten von Glasmoſaik, die Fußböden waren künſtlich ausgelegt. Dazwiſchen grünes Gebüſch und plätſchernde Springbrunnen, während in der Höhe von Säulendach zu Säulendach zum Schutz gegen die Sonnenſtrahlen eine purpurne Decke ſich ſpannte, den Moſaikfußboden und den Moosteppich mit röthlichem Schimmer übergießend. . . . Außer ſeiner Stadtwohnung beſaß der reiche Römer auch eine Anzahl von Landhäuſern in den Bergen oder am Meer, in Süditalien oder im Norden zur Auswahl. Meilenweit erſtreckten ſich da die herrlichſten Parkanlagen, wie ſie nur der ſehr ausgebildete Sinn für Naturſchönheit mit den zu Gebote ſtehenden ungeheuern Mitteln ſchaffen konnte. Hatte man auf Reiſen Landſchaften geſehen und beſonders ſchön gefunden, ſo ließ man ſie wohl dort nachbilden, oder man ſuchte auch ſeine Befriedigung darin, etwas zu ſchaffen unter Verhältniſſen und an Orten, wo jede Vorbedingung dafür fehlte. Wo Meer war, ſchuf man Land und legte da eine Villa an, nur um ſagen zu können, daß man ſie dem Meere abgetrotzt habe; oder es wurde mit ungeheuern Koſten Erde auf nackte Felſen gebracht, um dort einen Garten oder Wald zu pflanzen. Natur und Kunſt, Geldmittel und Geſchmack vereinigten ſich, um in einem Lande, deſſen Klima zauberhaft ſchön iſt, dem Reichen ein beneidenswerthes Daſein zu verſchaffen. Daß dieſe großen Villen die Aermern von Grund und Boden vertrieben, den Acker ſeiner natürlichen Production, dem Korn-, Wein- und Obſtbau, entzogen und ſo das Proletariat mehren halfen, was kümmerte das die Reichen!"[1]

Die freien Bauern verſchwanden faſt vollſtändig, ebenſo das freie Handwerk in der Stadt. Waren ja doch die Poſſeſſoren nicht bloß Beſitzer der Latifundien, ſondern ſie brachten auch die ſtädtiſche Manufactur in ihre Hände, wobei ſie faſt lediglich durch Sklaven die Arbeit beſorgen ließen.

„Wo früher zahlreiche Dörfer inmitten wohlbebauter Felder und Gärten das Auge erfreut hatten, erhoben ſich jetzt nur in weiten Entfernungen die ergastula, kerkerartige Wohnungen, die Hunderte von elenden Sklaven bargen. Die beiden damals oft gehörten Sätze:

---

[1] Vgl. Gerh. Uhlhorn, Der Kampf des Chriſtenthums mit dem Heidenthum (5. Aufl., Stuttgart 1889) S. 93. 94.

Ein gekaufter Arbeiter iſt beſſer als ein Lohnarbeiter‘, und: ‚Weide iſt einträglicher als Ackerbau‘ (wenn derſelbe nämlich von faulen Sklaven betrieben wird), bezeichnen die Stufen des fortſchreitenden Verderbens. Am ſtärkſten litt Süditalien. Städte wie Capua und Tarent, inmitten der fruchtbarſten Landſtriche, konnten nur durch künſtliche Mittel vor dem gänzlichen Verfall bewahrt werden. Beſſer ſtand es in Norditalien, wo das Pachtſyſtem mit freien Pächtern ſich erhielt. Sicilien war ſchon ganz verödet. — Der Entvölkerung des platten Landes entſprach die Uebervölkerung der großen Städte. Was ſich auf dem Lande nicht mehr halten konnte, ſtrömte in die Städte, namentlich nach Rom. Und welche Bevölkerung war es, die ſich hier zuſammendrängte! Wir kennen die Einwohnerzahl Roms in der erſten Kaiſerzeit nicht ganz genau. Einige ſchätzten ſie auf $1^1/_2$, andere, z. B. Hoeck, auf 2 Millionen und höher. Darunter waren nur etwa 10000, die den höhern Ständen angehörten, Senatoren und Ritter; dann zählt Hoeck 1 Million Sklaven und etwa 50000 Fremde; die übrigen bildeten die plebs urbana[1]. Dieſe war durchweg arm. Verdienſt gab es in Rom wenig; denn auch hier hatte der freie Arbeiter die Concurrenz des Sklaven zu beſtehen, auch hier nahm ihm dieſer den Verdienſt weg. Die Reichen ließen, was ſie bedurften, im Hauſe durch die Scharen ihrer Sklaven herſtellen. Auch große Bauten wurden von den Bauunternehmern durch Sklaven ausgeführt. So hatten die Handwerker nur geringe Leute zu Kunden. Sonſt boten nur die Stellen der Unterbedienſteten bei den Magiſtraten, der Diener bei den Prieſtercollegien, der Dienſt bei Leichenbeſtattungen u. ſ. w. Gelegenheit zum Verdienſt. Ein eigentlicher Mittelſtand fehlte. Viele ſuchten ihr Brod als Clienten bei den Großen, ein Brod, das kümmerlich genug war, wenig beſſer als Sklaverei. Von früh morgens bis ſpät abends mußten die Clienten, mochte es heiß ſein oder mochte es ſchneien, in der Toga ihrem Patron zum Dienſt bereit ſein, ihm im Hauſe aufwarten, ihn auf ſeinen Wegen begleiten. Dafür erhielten ſie dann eine Gabe und wurden bei Feſtlichkeiten im Hauſe des Patrons eingeladen, um den Pomp vermehren zu helfen. Sonſt wurden ſie oft auf das ſchmählichſte und wegwerfendſte behandelt, ſelbſt von den Freigelaſſenen und Sklaven ihres Herrn.

---

[1] Karl Bücher (a. a. O. S. 35 ff.) meint jedoch, nirgends ſeien die Berechnungen antiker Bevölkerungsverhältniſſe, wie ſie von Böckh, Clinton, Bunſen, Zumpt, Marquardt, Wietersheim u. a. gemacht ſind, unzuverläſſiger als in der Sklavenfrage. Man vgl. auch Friedländer in Hildebrands Jahrbüchern XX, 350 ff. — „Wir dürfen aber unbedenklich annehmen, daß überall, wo die Geldmacht wirtſchaftete, die Freien ſich in der Minderzahl befanden. In Rom, ſo erzählt Seneca (De clem. I, 24), wurde einſt im Senate über den Antrag verhandelt, daß man die Sklaven durch die Kleidung von den Freien unterſcheiden ſollte. ‚Dabei trat zu Tage, welche Gefahr bevorſtände, wenn unſere Sklaven uns zählen könnten.‘ Denkt man daneben an die Menge der freien Proletarier, ſo begreift man das Grauen Ciceros (De off. II, 21, 73), als er ſich der Aeußerung des Volkstribunen L. Marcius Philippus (um 103 v. Chr.) erinnerte, daß nicht 2000 Menſchen unter der Bürgerſchaft ſeien, welche Vermögen beſäßen“ (Bücher a. a. O. S. 35).

„Der große Haufen des Volkes lebte in faſt völligem Müßiggang und wurde vom Staate unterhalten. Schon in frühern Zeiten ward den römiſchen Bürgern Getreide gegen einen mäßigen Preis geliefert. Clodius hatte im Jahre 695 der Stadt ein Geſetz durchgebracht, nach welchem es ihnen unentgeltlich geliefert werden ſollte. In den Zeiten der Bürgerkriege mehrte ſich die Zahl der Getreideempfänger erheblich, da natürlich jeder Gewalthaber um die Gunſt des großen Haufens buhlte. Zu Cäſars Zeit waren ihrer 320 000. Nachher wurde die Zahl durch Ausſendung von Armenkolonien auf 130 000, unter Auguſtus auf 100 000 herabgedrückt, wuchs aber immer wieder an. Die Bedürftigkeit ſollte unterſucht werden; Rückſicht auf die Sitten und den Lebenswandel wurde nicht genommen. ‚Die Getreideſpende‘, ſagt Seneca, ‚empfängt der Dieb ſo gut wie der Meineidige und der Ehebrecher; ohne Rückſicht auf die Sitten iſt jeder Bürger.‘ An einem beſtimmten Tag des Monats nahm jeder in die Liſten Eingeſchriebene die tessera frumentalis, eine Anweiſung auf 5 Scheffel Weizen, in Empfang. Dieſes Maß wurde dann in den Magazinen jedem, der die tessera brachte und vorzeigte, zugemeſſen. Deshalb wurden die Anweiſungen auch oft verkauft, zumal das Maß ſo groß war, daß es für mehr als einen genügte. Außerdem wurden auch Geldgeſchenke (congiaria) ausgetheilt. Dieſe waren entweder Almoſen, dann kamen ſie nur den Getreideempfängern zu gute, oder eigentliche Geſchenke, dann erhielten ſie alle Bürger bis auf die Knaben herab. So z. B. in den Jahren der Stadt 725, 730, 742, wo jeder 400 Seſtertien (ungefähr 60 Mark) empfing. Ein derartiges congiarium koſtete dem Staate 250 Millionen Seſtertien, ungefähr 39 Millionen Mark. — Solch eine Freigebigkeit hat die Welt nicht wieder geſehen; aber beachten wir es wohl, Liebesthätigkeit iſt das nicht. Nicht der Menſch, ſondern der römiſche Bürger wird bedacht; nicht Bedürftige erhielten die Gabe, ſondern kräftige, arbeitsfähige Männer; nicht der Einzelne, ſondern der Staat iſt der Schenkende; nicht Liebe, ſondern Recht iſt das Maßgebende. Es iſt im Grunde nur ſein Antheil an der Beute der eroberten Welt, den der einzelne Bürger in Form eines congiarium erhält; es iſt eine Prämie, welche die Furcht der Reichen dem Müßiggange zahlt. Deshalb ſteigerte das Empfangene nur die Anſprüche. Zu Auguſtus' Zeit forderte das Volk zu dem Getreide ſtürmiſch auch Wein. Der Kaiſer ließ ihm zur Antwort geben: ‚Es ſei durch Waſſerleitungen hinreichend geſorgt, daß keiner Durſt leide.‘ Später wurde man in der That weiter gedrängt. Septimius Severus ließ auch Oel vertheilen. Aurelian gab bei ſeinem Triumphe Brod. Das blieb dann, als das Volk es forderte, dauernd. Selbſt Wein wollte der Kaiſer jetzt geben. Als ihm der Präfectus Prätorio darauf erwiderte: ‚Geben wir dem Volke Wein, ſo bleibt nichts übrig, wir werden ihm auch Eier und Hühner auftiſchen müſſen‘, ſtand er zwar davon ab, aber er ſorgte doch dafür, daß dem Volke Wein zu billigern Preiſen geliefert wurde. Mit der Ausdehnung des römiſchen Bürgerrechtes dehnte ſich auch die Getreidevertheilung aus. Getreideanweiſungen, kleine Blechſtücke mit Angabe des zu liefernden Quantums (die tesserae), werden durch das ganze Reich bis nach Palmyra hin gefunden.“ [1]

So hatte Rom mit ſeinen großen ſtaatlichen Getreidemagazinen, mit ſeinen Spenden an das Volk, den Anſchein einer geradezu ſocialiſtiſchen Geſellſchaft angenommen. Nur eines fehlte noch: daß der Staat nun auch folgerichtig die Production in ſeine Hände genommen hätte.

3. Die Urſachen des Verfalls. Wir nennen zwei Urſachen: Freiwirtſchaft und Sklaverei.

Das römiſche Recht hat in der Wiſſenſchaft ebenſo erbitterte Gegner wie begeiſterte Freunde gefunden. Auf beiden Seiten wurden Uebertreibungen nicht vermieden. Was formelle Schönheit, Schärfe in Analyſirung der Rechte und Rechtsinſtitute, die fortſchreitende logiſche Conſequenz in Entwicklung der Rechtsſätze, die techniſche Vollendung betrifft, läßt das römiſche Recht unſer altes germaniſches Recht weit hinter ſich zurück. Auch der materielle Inhalt verdient wenigſtens zum Theil das Lob, welches Boſſuet ihm ſpendete: daß nämlich der geſunde Sinn, welcher der wahre Lehrmeiſter des menſchlichen Lebens iſt, durchweg im römiſchen Rechte walte, und daß man nie eine ſchönere Anwendung des Naturrechtes geſehen habe. Darum feierte man auch das römiſche Recht als ratio scripta. Die chriſtliche Kirche adoptirte ſeine Beſtimmungen in zahlreichen Fällen und ſetzt dieſelben in ihren Canones voraus. Ecclesia romana vivit secundum legem romanam. Die Moraliſten bedienen ſich noch heute, insbeſondere im Tractate De iure et iustitia, der römiſchen Terminologie, ebenſo eines großen Theiles der Definitionen und Sätze des römiſchen Rechtes.

---

[1] Uhlhorn a. a. O. S. 90 ff.

Man hat dem römiſchen Rechte vorgeworfen, daß insbeſondere ſein Eigenthumsbegriff falſch ſei, weil derſelbe nur auf ein abſolutes Eigenthum paſſe. Nun aber hat das römiſche Recht eine Definition des Eigenthumsrechtes überhaupt nicht aufgeſtellt[1]. Andererſeits weiſt die römiſche Rechtsgeſchichte ſchon früh geſetzliche Beſchränkungen des Eigenthums im privaten und im öffentlichen Intereſſe auf. Vernehmen wir darüber das Zeugniß Puchtas[2], eines der gediegenſten Kenner des römiſchen Rechtes:

„Das Eigenthum iſt eine totale Herrſchaft über die Sache. Alle Befugniſſe, die ſich in Bezug auf eine Sache denken laſſen, ſind an ſich im Eigenthum und zwar ausſchließlich enthalten. Durch dieſe

---

[1] Die Legiſten und Moraliſten, welche ſich mit dem römiſchen Rechte beſchäftigten, ſchufen Definitionen, welche die Beſchränkbarkeit des Eigenthums zum Ausdruck bringen. So definirt Bartolus dasſelbe als ius perfecte disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur.

[2] A. a. O. II, 163.

Totalität wird es unnütz, dieſe Befugniſſe aufzuzählen, und eine Ungeſchicklichkeit iſt es, den Begriff des Eigenthums durch eine ſolche Aufzählung geben zu wollen. Sie kommen nur zur Sprache, inſofern das Eigenthum überhaupt oder in einem beſondern Fall Beſchränkungen unterliegt, wodurch gewiſſe Befugniſſe, die an ſich darin enthalten ſind, davon getrennt werden. — Von alters her ſind geſetzliche Beſchränkungen des Eigenthums an manchen Sachen eingeführt, viele finden ſich ſchon in den Zwölf Tafeln, das ſpätere Recht hat ſie noch vermehrt. Dieſen Beſchränkungen liegt ein öffentliches Intereſſe zu Grunde, welches gewahrt werden ſoll; auch wenn der Vortheil eines Einzelnen dadurch befördert wird, iſt es doch nicht dieſer Privatvortheil für ſich, ſondern das dabei betheiligte gemeine Wohl, auf welches die Abſicht gerichtet iſt. Zu dieſen Beſchränkungen gehören auch die Verbote grauſamer Behandlung der Sklaven[1]; vornehmlich aber betreffen ſie das Eigenthum an Grundſtücken, das ſeinem Gegenſtande nach am meiſten den Eigenthümer mit den Rechten anderer und mit den öffentlichen Intereſſen in Berührung bringt[2].

„Die Fürſorge für die religiöſen Intereſſen hat die Beſtimmung hervorgerufen, daß der Eigenthümer dem, der auf andere Art nicht zu ſeinem Begräbnißort kommen kann, den Weg über ſein Grundſtück geſtatten muß[3], und daß er einen unberechtigt auf ſeinem Grund und Boden beerdigten Leichnam nicht ſelbſt, ohne Erlaubniß der religiöſen Behörde, wegſchaffen darf[4].

„Die Rückſicht auf die Communication durch die öffentlichen Wege hat ſchon in den Zwölf Tafeln die Vorſchrift veranlaßt, daß dieſelben durch die Anlieger in ſtand erhalten werden müſſen; wird dieſe Pflicht vernachläſſigt, ſo müſſen ſie ſich gefallen laſſen, daß die des öffentlichen Weges ſich Bedienenden ihren Weg über ihr Grundſtück nehmen; iſt der Weg durch Erdſturz oder durch die Ausbreitung eines Fluſſes verloren, ſo muß der nächſte Nachbar von ſeinem Eigenthum, ſoviel zur Wiederherſtellung nöthig iſt, abtreten[5].

---

[1] Vgl. Puchta a. a. O. S. 83 f.

[2] Vgl. hierzu auch Dirkſen über die geſetzlichen Beſchränkungen des Eigenthums im römiſchen Rechte, Zeitſchrift für geſchichtliche Rechtswiſſenſchaft II, 16.

[3] L. 12 pr. Dig. de relig. 11, 7.

[4] L. 8, Dig.; l. 2, § 2; l. 7 pr. l. 43 eodem loco.

[5] Cf. *Cic.*, Pro Caec. 19. L. 14, § 1, Dig. quemadm. serv. 8, 6.

„Rückſichten der Geſundheits- und Feuerpolizei haben die Vorſchrift der Zwölf Tafeln veranlaßt, daß in der Stadt zwiſchen den Gebäuden ein Zwiſchenraum (ambitus) von $2^1/_2$ Fuß (sestertius pes) gelaſſen werden ſoll[1]; von ſpätern Kaiſern iſt er auf 12, unter Umſtänden auf 15 Fuß erhöht worden[2]. Auch für die Höhe der Gebäude wurde ein Maximum feſtgeſetzt, von Auguſtus 70, von Trajan 60 Fuß[3]. Zeno in einer ausführlichen Verordnung über die Gebäude läßt 100 Fuß zu nur unter Vorausſetzung eines gehörigen Abſtandes von den nächſten Gebäuden[4]. Ueberdies ſoll, wenn auch das geſetzliche Maß nicht überſchritten wird, der Nachbar das Recht haben, zu fordern, daß keine ihm nachtheilige Veränderung mit dem altherkömmlichen Zuſtande des Hauſes vorgenommen werde[5]. Auch bei Feldgütern ſoll der herkömmliche Stand in Beziehung auf den Lauf des Regenwaſſers nicht willkürlich zum Nachtheil des Nachbars verändert werden; ſchon die Zwölf Tafeln haben deshalb eine Klage gegeben, die actio aquae pluviae arcendae[6].

„Ueberhaupt aber muß ein Grundeigenthümer bei der Ausübung der Befugniſſe, die in ſeinem Recht liegen, ſich zu einer billigen Rückſicht auf die, deren Eigenthum mit dem ſeinigen zuſammenſtößt, veranlaßt finden durch die Erwägung, daß ein allzu ſtrenges Beſtehen auf ſeinen Eigenthumsbefugniſſen einen fortwährenden rechtlichen Kriegszuſtand hervorrufen würde, bei dem vielleicht keiner der Nachbarn die Linie ſeines Rechtes überſchreitet, jeder aber den andern und ſich ſelbſt in der Benutzung ſeines Gutes ohne endlichen Vortheil beſchränkt. Das Bedürfniß einer ſolchen gegenſeitigen Nachſicht iſt in manchen Punkten ſo dringend ſelbſt für das öffentliche Intereſſe, daß darüber Rechtsvorſchriften entſtanden ſind, die das, was Vernunft und Billigkeit fordert, als rechtliche Nothwendigkeit feſtſetzen und ſo von der Einſicht und dem guten Willen des Individuums unabhängig machen. Wer ſein Gebäude in einem baufälligen Zuſtande läßt, kann von dem dadurch Gefährdeten angehalten werden, den Erſatz des zu befürchtenden Schadens zu verſprechen (cautio damni infecti); weigert er ſich, dem Decret, welches ihm dieſe Caution auferlegt, Folge zu leiſten, ſo weiſt der Prätor den Kläger in den natürlichen Beſitz des Gebäudes ein (in possessione esse iubet); iſt dieſes Zwangsmittel fruchtlos, ſo kann eine zweite missio in possessionem (ex secundo decreto) erfolgen, worin der Verpflichtete als Derelinquent ſeines Hauſes behandelt und dem Berechtigten juriſtiſcher Beſitz und Eigenthum zuerkannt wird (possidere iubet)[1]. Zu dieſer Caution iſt auch der verpflichtet, der ſo tief auf ſeinem Grunde gräbt, daß das Gebäude des Nachbars ſeine Sicherheit verliert; nicht dagegen, wenn er ihm bloß einen Vortheil entzieht, worauf jener keinen Anſpruch hat, z. B. wenn durch das Graben eines Brunnens der des Nachbarn verſiegt[2]. In einem Fall iſt im Intereſſe der Agricultur eine Ausnahme gemacht; man ſoll dem Nachbarn nicht den Luftzug, den er für ſeine Dreſchtenne nöthig hat, verbauen können[3]. Man braucht einen Baum nicht zu dulden, der, vom Wind gebogen, mit dem Stamm ſich über unſer Grundſtück neigt[4]; bloße Aeſte, die herüberragen, muß man ſich gefallen laſſen, nur kann man verlangen, daß ſie von der Erde 15 Fuß in die Höhe rund herum entfernt werden, da dieſe niedrigen Aeſte es ſind, welche das Grundſtück benachtheiligen[5]. Hängt der Baum von einem Gebäude über das unſrige, ſo können wir ſeine gänzliche Wegnahme fordern[6], ebenſo wenn ſeine Wurzeln unſerem Gebäude ſchaden[7]. Verweigert der Eigenthümer des Baumes jene Beſchneidung oder dieſe Entfernung, ſo kann ſie der Beſchädigte vornehmen und das Holz behalten und wird darin durch ein Interdict (De arboribus caedendis) geſchützt. Die Zwölf Tafeln haben den Grundeigenthümer verpflichtet, das Aufleſen übergefallener Früchte zu geſtatten[8]; das prätoriſche Edict ſchützt dieſes Recht durch ein Interdict (De glande legenda), mit der Beſchränkung jedoch, daß der Eigenthümer der Früchte nur einen Tag um den andern kommen dürfe[1]. Den Eigenthümer von Holz und anderem Baumaterial, das in das Gebäude oder den Weinberg eines andern verbraucht worden iſt, nöthigen die Zwölf Tafeln, ſich mit dem Doppelten des Werthes zu begnügen, worauf ſie ihm die actio de tigno iuncto (aedibus vel vineae) geben; will er dies nicht, ſo muß er zuwarten, bis ſeine Sachen ohne ſein Zuthun aus jener Verbindung kommen; die Trennung kann er nicht verlangen[2]. Bei dieſen Beſchränkungen des Eigenthums verbindet ſich mit dem öffentlichen Intereſſe zugleich das beſtimmter Privatperſonen. Jenes allein dagegen hat auf das Verbot geführt, Grundſtücke in der Stadt zu Begräbniſſen zu beſtimmen[3], Verzierungen von Gebäuden zu trennen, überhaupt Gebäude auf Speculation zu zertrümmern[4], und auf das Geſetz, nach welchem der Eigenthümer, wo er nicht dadurch beſchädigt wird, die Aufſuchung von Mineralien gegen Zuſicherung von einem Zehnttheil des Ertrages geſtatten muß[5].

---

[1] Von neuem eingeſchärft in L. 14, Dig. de serv. praed. urb. 8, 2.

[2] L. 9, 11, 12, § 2, Cod. de aedif. priv. 8, 10.

[3] *Sueton.*, Octav. 89. Cf. l. 1, § 17, Dig. de O. N. N. 39, 1.

[4] L. 12, § 4, Cod. de aedif. priv. 8, 10.

[5] L. 11 pr. Dig. de serv. praed. urb. 8, 2; l. 12, § 1, Cod. de aedif. priv. 8, 10.

[6] Dig. 39, 3 de aqua et aqu. pluv. arc.; l. 21 pr. Dig. de statu lib. 40, 7.

---

[1] Dig. 39, 2 de damno infecto.

[2] L. 24, § 12, Dig. eodem loco.

[3] L. 14, § 1, Cod. de servit. 3, 34.

[4] L. 2, Dig. de arbor. caed. 43, 27.

[5] L. 1, §§ 7—9 eodem loco.

[6] L. 1, pr. §§ 1—6 eodem loco.

[7] L. 1, Cod. de interd. 8, 1.

[8] *Plin.*, Hist. nat. 16, 6.

„Auch die Befugniß, zu veräußern, kann durch rechtliche Vorſchrift beſchränkt ſein; es gibt Eigenthümer, denen die Veräußerung verboten iſt, mit der Wirkung der Nichtigkeit eines ſolchen Verſuchs, Verbote, durch die das Recht die Anſprüche gewiſſer Perſonen ſichern will, an welche künftig die Sache fallen ſoll. So das Verbot der Veräußerung des fundus dotalis durch den Ehemann, der vermachten Sache durch den mit dem Vermächtniß Belaſteten, auch wenn dieſer für jetzt Eigenthümer derſelben iſt.“

Wir fügen noch einige Beſchränkungen bei, die im Intereſſe der Familie und ihres Erbrechtes der Willkür des gegenwärtigen Eigenthümers Grenzen ſetzten. In der älteſten Zeit beſtand nach Aufkommen der Teſtamente abſolute Teſtirfreiheit. Später verlangte das Civilrecht entweder formelle Einſetzung oder formelle Enterbung für sui heredes, d. h. diejenigen Kinder, die bis zum Tode des Erblaſſers in deſſen unmittelbarer väterlichen Gewalt geſtanden und erſt durch ſeinen Tod homines sui iuris wurden. Das prätoriſche Edict dehnte dieſe Beſtimmung auf die sui und emancipati, ſomit auf alle Kinder ſchlechthin aus. Erſt durch die Praxis bildete ſich dann ein materielles Notherbrecht aus, welches von Juſtinian in der Novelle 115 vollendet wurde. Jedes Teſtament, welches das Pflichttheilsrecht der nächſten Inteſtaterben verletzt, gilt hiernach als inofficiosum. Die erbberechtigten Descendenten, Ascendenten und Geſchwiſter können das inofficiöſe Teſtament anfechten, eventuell, um ihren Pflichttheil zu erlangen, mit der actio suppletoria ad supplendam legitimam gegen die Inſtituirten und ihre Subſtituten vorgehen[1].

---

[1] Dig. 43, 28 de glande legenda.

[2] Cf. Dig. 47, 3 de tigno iuncto.

[3] L. 3, § 5, Dig. de sepulcr. viol. 47, 12.

[4] L. 52, Dig. de contr. emt. 18, 1; l. 41, § 1, 8, 9, Dig. de leg. I, 30; l. 48, Dig. de damno infecto 39, 2.

[5] L. 3, 6, Cod. de metall. 11, 6.

Alle dieſe und ähnliche Beſtimmungen bekunden zur Genüge, daß namentlich in der ſpätern Zeit das römiſche Recht allerdings ein völlig abſolutes Eigenthum nicht mehr kennt. Im Gegentheile ſtellt ſich das römiſche Eigenthum, wenn wir ſeinen Begriff aus den angeführten Geſetzen abstrahiren wollten, genau ſo dar wie der naturrechtliche Eigenthumsbegriff, dem zufolge das Eigenthum als vollkommene Herrſchaft des Menſchen über eine körperliche Sache innerhalb der rechtlichen und geſetzlichen Schranken bezeichnet werden kann[2].

---

[1] Sehr intereſſant iſt es, daß bereits der klaſſiſche Juriſt Paulus die Auffaſſung vertritt, vermöge deren das Kind ſchon bei Lebzeiten des Vaters mit und neben dieſem das „Familiengut" beſitze und durch den Tod des Vaters nicht ſo ſehr zur Erbſchaft fremden Gutes als zum Antritt des eigenen gelange: In suis heredibus evidentius apparet, continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videatur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent, qui etiam vivo patre quodam modo domini existimantur; unde etiam filius „familias" appellatur, sicut pater familias, sola nota hac adiecta, per quam distinguitur genitor ab eo, qui genitus sit. Itaque post mortem patris non hereditatem percipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur; hac ex causa, licet non sint heredes instituti, domini sunt, nec obstat, quod licet eos exheredare, quos et occidere licebat (L. 11, Dig. de lib. et pot. her. inst. vel exher. 28, 2).

[2] Bereits das ius civile der römiſchen Bürger enthält ja Beſchränkungen der Willkür des Eigenthümers, die ſich vermehren, ſobald das ius gentium durch die magiſtratiſchen Edicte der Prätoren

Eine weſentlich andere Frage aber iſt es, ob jene geſetzlichen Beſchränkungen zur Wahrung des materiellen Gemeinwohles des Volkes ausreichen konnten, — ob das römiſche Recht insbeſondere für die Erhaltung der Mittelſtände genügenden Schutz bot[1]. Dieſe Frage aber müſſen wir unbedingt verneinen.

Der Mittelſtand kann nur erhalten werden in einem Volke, das ſich größere Beſchränkungen ſeiner Verfügungsfreiheit gefallen läßt, als wie die römiſche Eigenthums- und Erwerbsordnung ſie enthielten. Das freiwirtſchaftliche römiſche Recht erlaubte und ermöglichte es dem wucheriſchen

---

thatſächliche und rechtliche Geltung erlangte. Die Prätoren übten die Gerichtsbarkeit aus. Hierbei verſagten ſie manchmal Klagen, die nach dem ius civile berechtigt waren, — oder ſie verliehen Rechtsanſprüche, die im ius civile kein Fundament hatten. Doch verfuhren ſie darin, wie Puchta (a. a. O. I, 209) ausführt, nicht willkürlich, ſondern in Anpaſſung an die unter dem Einfluß der Kenntniß des ius gentium entwickelte Rechtsüberzeugung des Volkes. Die Anſichten des Volkes waren, bei der häufigen Berührung mit andern Völkern, dem engen Gewande des alten römiſchen ius civile entwachſen. Sein Rechtsſinn hatte eine Richtung auf das, was im Weſen als gerecht erſchien, zu erhalten begonnen. „Und dieſer mehr auf das Weſen als auf die Form gerichtete Rechtsſinn iſt eben die naturalis aequitas (im Gegenſatz zur civilis aequitas), welche die Römer als das Princip des ius gentium erkannten.“ Indem der Prätor nun nach den Grundſätzen der naturalis aequitas ſubjective Rechte verlieh oder verſagte, entſtand allmählich hieraus auch ein objectives Recht, wie es den Rechtsüberzeugungen des Volkes entſprach. Das prätoriſche Recht (ius honorarium), das im prätoriſchen Edict zum Ausdruck kam, ward die viva vox iuris, ein Factor des Fortſchrittes, der allmählich die Römer von dem ſtreng ariſtokratiſchen ius civile befreite und das allen Nationen gemeinſame ius gentium in das römiſche Rechtsſyſtem einführte.

[1] Vgl. auch F. Hitze, Die ſociale Frage (Paderborn 1877) S. 16 ff. — v. Hertling, Kleine Schriften zur Zeitgeſchichte und Politik (Freiburg 1897) S. 93.

Reichthume, die alten Oikenherren aus ihrem Beſitz zu verdrängen, die Grenzen der Oiken und Manſen zu verwiſchen und an die Stelle vieler, freier Wirtſchaften die in großer Regie durch Beamte bewirtſchaftete Villa zu ſetzen. Wer aber dem Wucher nicht direct zum Opfer fiel, der bot freiwillig ſeinen Grundbeſitz zum Kaufe an, um die Schulden zahlen zu können, welche Kriegsdienſt, Steuern u. ſ. w. verurſacht hatten. Nichts ſchützte ihn vor dem Ruin. Als Eigenthümer beſaß er ja das Recht der freien Veräußerung, das Recht, ſich ſelbſt von Haus und Hof zu vertreiben.

Der Mittelſtand bedarf ferner zu ſeiner Erhaltung einer Vereinigung der Kräfte in der Aſſociation. Es iſt nun allerdings zu viel behauptet, wenn man ſagt, die römiſch-heidniſche Epoche habe des Vereinslebens völlig entbehrt. Wir finden vielmehr noch in der Kaiſerzeit vier Kategorien von Vereinen: 1. die rein ſacralen, 2. die Handwerkervereine und ſonſtigen Berufsgenoſſenſchaften, 3. die collegia tenuiorum, Vereine ärmerer Perſonen zu gegenſeitiger Unterſtützung (eine Art derſelben bildeten die Sterbekaſſenvereine, collegia funeraticia), und endlich 4. die militäriſchen Vereine, die beſonders aus Afrika (von der legio III. Augusta) bekannt ſind und hauptſächlich ebenfalls den Zweck der gegenſeitigen pecuniären Unterſtützung (nach Art einer Verſicherungsgeſellſchaft) haben[1].

---

[1] Vgl. Hermann C. Maué, Die Vereine der fabri, centonarii und dendrophori im römiſchen Reiche. I. Die Natur ihres Handwerks und ihre ſacralen Beziehungen (Frankfurt a. M. 1886) S. 3 ff. — Von demſelben Verfaſſer Der Praefectus fabrum. Halle 1887. — Ueberdies J. Marquardt, Römiſche Staatsverwaltung I—III (2. Aufl., Leipzig 1881—1885). — *Th. Mommsen*, De collegiis et sodaliciis romanorum. Kiel 1843. — *Alb. Gérard*, Des corporations ouvrières à Rome. Saint-Dié 1882. — O. Gierke, Das deutſche Genoſſenſchaftsrecht. Bd. III. Die Staats- und Corporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutſchland. Berlin 1881.

Beſonders intereſſiren uns hier die Handwerkervereine. In der Kaiſerzeit können wir zwei Gruppen derſelben unterſcheiden: die freien, der ältern Zeit angehörigen Handwerkercollegien, welche zum Theil noch während der Republik begründet wurden, und die Zwangsinnungen der ſpätern Kaiſerzeit[1]. — Die ältern Handwerkervereine ſind weſentlich verſchieden von den mittelalterlichen Zünften. Sie ſind keine alle Glieder umfaſſenden Organiſationen eines ganzen Standes, ſondern mehr frei geſchloſſene Unterſtützungs- und Geſelligkeitsvereine. Sie unterſcheiden ſich freilich von den collegia tenuiorum, die bloße Unterſtützungsvereine waren, dadurch, daß hier die Gemeinſamkeit des Berufes die meiſten Glieder des Vereines verband. „Das gemeinſame Handwerk, die dadurch bedingte gleiche ſociale Lage, die gemeinſamen Intereſſen boten fortwährend Stoff und Gelegenheit zum Meinungsaustauſch, und naturgemäß mußten Männer, die eine ſo große Zahl von gemeinſamen Berührungspunkten beſaßen, ſich viel feſter und inniger aneinanderſchließen, als Leute der verſchiedenſten Beſchäftigungen, welche nur eine gemeinſame Kaſſe hatten. Daraus erklärt ſich, daß die Kaiſer zurückhaltender waren mit der Bewilligung der Handwerkercollegien[2], während die Unterſtützungsvereine der Aermern auf Gegenſeitigkeit (collegia tenuiorum) durch ein generelles Senatsconſult erlaubt waren.“[3] — Die ſpätern Collegien aber, die von den Kaiſern errichtet wurden, hatten vornehmlich den Zweck, gewiſſe Laſten und Verpflichtungen im öffentlichen oder im Intereſſe des Fiscus zu tragen. Auch ältere Vereine wurden dazu benutzt. So bürdete man ſchon vor Trajan den collegia fabrum den Feuerwehrdienſt in den municipalen Städten auf. Andere mußten, gegen Immunität von ſonſtigen Lieferungen und Leiſtungen, Hand-, Spann- Schiffsdienſte u. dgl. leiſten, wie ſie eben ein Syſtem von Naturalſteuern erfordert. — Bei dieſen Verhältniſſen des römiſchen Vereinsweſens iſt es kein Wunder, daß die Vereine eine bedeutendere wirtſchaftliche Wirkſamkeit nicht entfalten konnten, wie auch nur ſpärliche Nachrichten über ihre wirtſchaftliche Lage auf uns überkommen ſind.

---

[1] Vgl. auch *E. Herzog*, Galliae Narbonensis provinciae Romanae historia (Lipsiae 1864) p. 200.

[2] Vgl. den Briefwechſel zwiſchen Plinius und Trajan. *Plin.*, Epp. ad Traj. 33 et 34.

[3] Maué, Die Vereine der fabri ꝛc. S. 6.

4. Es bleibt jedenfalls trotz der mannigfachen collegia zutreffend, wenn man die römiſche Geſellſchaft einen Haufen von Atomen genannt hat. Ueberall tritt uns das Individuum gegenüber und faſt ausſchließlich nur das Individuum. Der Staat hat es zunächſt mit den Einzelnen zu thun; er gewährt den Aſſociationen nicht den nothwendigen Spielraum, weil der Abſolutismus auf die Dauer nur Individuen gegenüber ſich behaupten kann. Die einzelnen Bürger aber ſtehen im Güterverkehre wiederum bloß als Individuen einander gegenüber. Es liegt auf der Hand, daß ein ſo ſtark ausgeprägter Individualismus im Bereich des wirtſchaftlichen Lebens, wo das Erwerbsintereſſe ſich gar zu leicht in Habſucht verwandelt, als verderblichſter Egoismus ſich geltend machen mußte. Wo immer aber der Egoismus herrſcht und völlig frei ſich bethätigen kann, wo die im Intereſſe des Gemeinwohles gezogenen Schranken ſo unbedeutend und unzureichend ſind wie die des römiſchen Rechtes, da kommt es nothwendig zum Kampf zwiſchen den widerſtreitenden Intereſſen, und in einem ſolchen Kampfe ſiegt der Stärkere. Den wirtſchaftlichen Kampf zu verhindern oder wenigſtens abzuſchwächen, die Schwachen in ihrer ökonomiſchen Exiſtenz gegen die Uebermacht des Reichthums zu ſchützen, das hat das römiſche Recht nicht als ſeine Aufgabe betrachtet. Der Begriff der

salus publica, des politiſchen Staatswohles, iſt ihm zwar geläufig, aber es fehlt ihm die richtige Erkenntniß des materiellen, bürgerlichen Gemeinwohles des ganzen Volkes als des Zieles der Volkswirtſchaft. Es beſchränkt die Willkür, doch durchaus nicht in dem Maße, wie ein ſolches Ziel es erforderte und verdiente. In der l. 4, Dig. de statu homin. 1, 5 heißt es: „Libertas est naturalis facultas eius, quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur.“ Ausgerüſtet mit einer bis zur Willkür ſchrankenloſen Freiheit ſtand alſo der Menſch da, und er blieb inmitten der Geſellſchaft in dieſem Zuſtande ſolange, bis Gewalt oder Geſetz ihn bezwangen. Da aber das Geſetz ſeine Pflicht verſäumte und der unberechtigten Willkür im Intereſſe des Volkswohles genügende Schranken nicht zog, ſo konnte um ſo mehr die Gewalt ſich Geltung verſchaffen. Und ſie hat es verſtanden, mit dem Beſitze zugleich die Grundlage einer geſunden Freiheit und Unabhängigkeit der überwiegenden Mehrzahl des Volkes zu rauben. Der Vertragsverkehr wurde thatſächlich gar oft zu einem einfachen Dictiren des Friedens („pactum“, „pacisci“) ſeitens des Stärkern an den Schwächern. Ganz beſonders gilt dies für den Darlehensverkehr. „Der Zinswucher“, ſagt Puchta[1], „ſpielt eine große Rolle in der politiſchen Geſchichte Roms, und es macht auf unſer Gefühl von Anſtand und Würde keinen ſehr günſtigen Eindruck, wenn wir die älteſte Ariſtokratie mit Schuldſcheinen und Zinsrechnungen als Offenſivwaffen gegen das übrige Volk ausrücken ſehen. Eine große Verſuchung allerdings lag in der alten Sitte, die das Handelsgewerbe des freigeborenen Bürgers unwürdig hielt; dieſe Sitte ließ dem Reichen nur die Anlegung der Kapitalien auf Zinſen und in Grundbeſitz übrig. Beides wurde ſo hoch als möglich getrieben, und im Grunde war das erſtere noch das kleinere Uebel.“ Die älteſte Zinsbeſchränkung, wahrſcheinlich auf $8^1/_3$ Procent, ſchreibt Tacitus[1] den Zwölf Tafeln zu. Vorher wurde die Höhe der Zinſen durch Uebereinkunft der Vertragſchließenden beſtimmt. Allein derartige geſetzliche Beſchränkungen waren zunächſt nur auf die Zinsgeſchäfte zwiſchen römiſchen Bürgern anwendbar. Sie bezogen ſich nicht auf Verträge zwiſchen Bürgern, Latinen und Peregrinen. Daher war die Umgehung des Geſetzes ein leichtes, indem man ſich der Nichtbürger als Mittelsperſonen bediente, bis die lex Sempronia von 561 auch die Nichtbürger den römiſchen Zinsgeſetzen unterwarf[2]. Wahrſcheinlich fanden ferner die Zinsſchranken nur auf Italien Anwendung, und es blieb daher jedem unbenommen, bei einem Darlehen, das in die Provinzen ging, die Zinsforderung beliebig zu erhöhen. So ließ das Geſetz dem Wucher die Wege offen, und wo er ſie nicht offen fand, wußte er im geheimen ſeine verderblichen Abſichten zu erreichen. Hatte die lex Licinia von 387 die beſtehenden Zinscontracte außer Kraft geſtellt, indem ſie neben der Abrechnung der ſchon bezahlten Zinſen vom Kapital ohne Zweifel auch die Tilgung der noch nicht gezahlten ausſprach, ſo hat die lex de fenore des Genucius von 412 den Zinscontract überhaupt verboten. Indeſſen wie die andern Zinsgeſetze ohne dauernden Erfolg. Der Prätor Aſellio wurde 665 ſogar von den Wucherern ermordet, weil er den Schuldnern einige Erleichterungen verſchaffen wollte[3].

---

[1] A. a. O. II, 311.

---

[1] Annal. VI, 16: Nam primo duodecim tabulis sanctum, ne quis unciario fenore amplius exerceret, cum antea (*Liv.* II, 23; VI, 14) ex libidine locupletium agitaretur.

[2] Puchta a. a. O. S. 313. *Liv.* XXXV, 7.

[3] *Appian.*, Bell. civ. I, 54 (*Liv.* epit. 74): Cum aere alieno oppressa esset civitas, A. Sempronius Asellio praetor, quoniam secundum debitores ius dicebat, ab iis, qui fenerabantur, in foro occisus est (Val. Max. IX, 7. 4).

Dennoch gewährten die Conſuln des Jahres 666 eine Verminderung der Kapitalſchuld um 10 % durch die lex Pompeia Cornelia. Die lex Valeria vom Jahre 668 ſetzte ſogar die Schulden auf ein Viertheil herab, verminderte alſo die Kapitalſchuld um 75 %[1]. Durch das prätoriſche Edict wurden dann wahrſcheinlich nach und nach als maximae und legitimae usurae die centesimae (1 % im Monat oder 12 % im Jahre) eingeführt. Juſtinian behielt für die pecunia traiectitia, das Seedarlehen, wegen des größern Riſicos die centesimae bei; im übrigen ſetzte er den regelmäßigen Zins auf die Hälfte der centesimae, semisses usurae (6 %) oder die trientes (4 % für Darlehen an Bauern) herab. Erſt ſpät wurde das Verbot, Zinseszinſen zu nehmen (anatocismus), erlaſſen, ein Verbot, welches Juſtinian beibehielt und verſchärfte[2]. — Noch größerer Freiheit als der Darlehensvertrag erfreute ſich im römiſchen Rechte der Kauf. Die objective Gerechtigkeit des Kaufpreiſes galt nicht als weſentliches Erforderniß, vielmehr blieb es der freien Vereinbarung überlaſſen, den Preis zu beſtimmen. Eine Uebervortheilung des einen Contrahenten durch den andern war vom Standpunkte des Geſetzes aus zuläſſig[3]. Erſt eine Verordnung des Kaiſers Diocletian gewährte das Recht, auf Reſciſſion des Kaufes zu klagen, wenn der Preis nicht die Hälfte des wahren Werthes erreichte (laesio ultra dimidium, laesio enormis)[4].

---

[1] *Vell.* II, 23: L. Valerius Flaccus, turpissimae legis auctor, qua creditoribus quadrantem solvi iusserat: cuius facti merita eum poena intra biennium consecuta est.

[2] L. 26, § 1, Dig. de cond. indeb. 12, 6; l. 27, Dig. de re iud. 42, 1; l. 28, Cod. de usur. 4, 32; l. 3, Cod. de usur. rei iud. 7, 54.

[3] L. 16, § 4, Dig. de min. 4, 4; l. 22, § 3; l. 23, locat. 19, 2.

[4] L. 8, Cod. de rescind. vend. 4, 44. Nov. 97, c. 1.

Solange nicht eine derartige enorme Verletzung vorlag, ſetzte auch das ſpätere römiſche Recht der „Verkehrsfreiheit“ keine Schranken[1].

---

[1] Vgl. Schings, Socialpolitiſche Abhandlungen (IV und V von Dr. ...r [Aachen 1873]) S. 45 f.: „Für den wirtſchaftlichen Verkehr konnte jeder das, was er beſaß, Kräfte, Kenntniſſe, Vermögen, ganz nach ſeinem freien Ermeſſen verwenden, ohne daß er auf jemanden oder auch auf das Gemeinwohl ſelbſt Rückſicht zu nehmen brauchte, ſo daß er ſich lediglich von den Eingebungen ſeines Privatvortheils leiten zu laſſen berechtigt war. Er kann dazu auch diejenige volkswirtſchaftliche Thätigkeit wählen, die ihm den meiſten perſönlichen Vortheil verſpricht, ohne daß der Staat befugt iſt, ihn in der Wahl der Erwerbsarten oder in der Weiſe, wie er ſie ſeines größern Vortheils wegen betreibt, zu beſchränken. Ob er daher die erwähnte Erwerbsart erlernt hat und verſteht oder nicht, ob er Vortheil darin ſucht, daß er gut und theuer oder ſchlecht und wohlfeil producirt, geht den Staat überall nichts an. Es hängt ferner bloß von dem Willen des Producenten ab, welchen Preis er für ſeine Ware fordern will; er kann alle Umſtände, ſelbſt die Unkenntniß oder die augenblickliche Noth des Käufers benutzen, den Preis zu ſteigern; auch kann er den Verkauf ganz einſtellen, wenn die Gewerbs- oder Handelsconjuncturen für ſpäter einen höhern Gewinn in Ausſicht ſtellen. — Dieſe Freiheit gilt nach römiſchem Rechte für alle Verhältniſſe des wirtſchaftlichen und ſocialen Verkehrsweſens, und iſt daher der (gemiethete) Arbeiter gerade ſo gut berechtigt, die Arbeit einzuſtellen, wenn er hoffen kann, dadurch einen höhern Lohn zu erzielen, wie der Unternehmer die Noth oder augenblickliche Verlegenheit des Arbeiters benutzen kann, dieſen zur Eingehung eines Contractes zu zwingen, durch den er vielleicht zu Grunde gerichtet wird. — Noch weniger hat der Producent ſich darum zu kümmern, wenn vielleicht einer oder mehrere ſeiner Nebenproducenten durch ihn ruinirt werden. Auf dem wirtſchaftlichen Gebiete herrſcht der Zuſtand der abſoluten Freiheit; der eine Producent iſt hier der wirtſchaftliche Feind des andern; daher die Producenten auch im ſtande ſind, durch alle, vom Geſetz nicht ausdrücklich verbotenen Mittel, z. B. Tadeln ihrer Ware, Anlocken ihrer Kundſchaft ꝛc., ihre Concurrenten zum Aufgeben des Gewerbes zu zwingen oder ſonſt wirtſchaftlich zu Grunde zu richten.“

Latifundia perdidere Romam, konnte Plinius mit Recht behaupten. Bereitete ja doch gerade die ſociale Zerklüftung den politiſchen Untergang des Staates vor. Aber die Latifundienbildung hatte ſelbſt wieder ihren Grund in dem Mangel an Präventivmaßregeln gegen übermäßige Concentration des Beſitzes in der Hand weniger, mit andern Worten: in der Freiwirtſchaft[1]. Die alten römiſchen Patricier und ſpäter die Reichen, mochten ſie patriciſchen oder plebejiſchen Urſprunges ſein, verſtanden es wohl, die Macht, die im Reichthum liegt, zur wucheriſchen Ausbeutung des Volkes zu benutzen. Nachträgliche Correcturen, ſo gewaltthätig ſie auch ſein mochten, konnten niemals Heilung bringen. War die Schuldenlaſt zu drückend geworden, dann forderte und erhielt das Volk novas tabulas. Mit einem Schlage wurden alle Schuldner gewiſſermaßen für inſolvent erklärt und von Staatswegen ihre Schuld auf einen Procentſatz der frühern Schuldſumme reducirt. Gewiß eine außerordentliche Maßregel, ein directer Eingriff in das Eigenthum der beſitzenden Klaſſe, zu dem nur die äußerſte Noth beſtimmen konnte. Aber hiermit wurde nicht die Quelle des Uebels verſtopft. Auch mit Getreideſpenden an die plebs urbana war immer nur für den Augenblick geholfen, wurde dem Volke Mund und Magen gefüllt, aber nicht der furchtbare Riß beſeitigt, der die Geſellſchaft jedes Zuſammenhanges, aller Kraft beraubte. Rom würde an ſeinen ſocialen Gegenſätzen ſchon früher zu Grunde gegangen ſein, wenn nicht das antike Völkerrecht den reichen Optimaten in den unterworfenen Völkern ein geduldigeres Object der Ausbeutung geboten und außerdem auch für die weniger Bemittelten, die in den ſiegreichen Legionen mitgekämpft, bis in die Kaiſerzeit eine fortdauernde Neugründung von Bauernhöfen auf erobertem Lande ermöglicht hätte[1]. Hierdurch wurde der Klaſſenkampf, an dem die griechiſchen Staaten zu Grunde gingen, für Rom immer wieder in etwa gemildert und für eine Zeitlang auch wohl beſeitigt. Indeſſen gerade die Unterjochung fremder Völker brachte einen neuen Feind, dem der Mittelſtand unterliegen mußte — die Sklaven[2].

---

[1] „Von alters her“, ſagt Ihering (Geiſt des römiſchen Rechtes II [Leipzig 1854], 242 ff.; vgl. auch S. 152), „gab es in den römiſchen Zuſtänden einen höchſt bedenklichen Punkt; vielleicht läßt er ſich gerade als der Todeskeim bezeichnen, an dem Rom ſpäter zu Grunde gegangen iſt. Es war dies die ſchadhafte Geſtaltung des Syſtems der Gütervertheilung und Vermögenscirculation. Die Ungleichheit in der Vertheilung der Güter iſt das unausbleibliche Reſultat des freien Verkehrs, und vermöge der Anziehungskraft, die das größere Vermögen auf das kleinere ausübt, wiederholt ſich überall die Erſcheinung, daß das Vermögen vorzugsweiſe zu den Theilen hinſtrömt, an denen es ſich bereits in größern Maſſen angeſammelt hat. In Rom war aber dieſer Andrang nach einzelnen Theilen durch eigenthümliche Verhältniſſe in ungewöhnlicher Weiſe geſteigert und umgekehrt das Rückſtrömen in die entblößten Theile äußerſt erſchwert.“ — Vgl. Prof. Dr. Joh. Huber, Der Socialismus. Rückblick auf das Alterthum (München 1895) S. 68 f.

---

[1] Allerdings wurde das leicht Erworbene ebenſo leicht vergeudet. Speculanten kauften die Güter auf, die zu Latifundien zuſammengeſchlagen wurden. Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 89.

[2] „Die nöthigen Arbeiter wurden hauptſächlich aus zwei Quellen bezogen, den fortwährenden Kriegen und dem Sklavenhandel. Die Römer hielten immer an der Strenge des alten Kriegsrechtes feſt, nach welchem der beſiegte Feind mit Gut und Leben dem Sieger verfallen war. Eine Liſte der ſo mit der nationalen Selbſtändigkeit auch ihrer perſönlichen Freiheit beraubten Menſchenmaſſen müßte in vieler Hinſicht lehrreich ſein; ſie würde mit Hunderttauſenden zu rechnen haben. Schon 209, nach der Eroberung Tarents, wurden 30 000 Gefangene verkauft, 207 nach der Schlacht am Metaurus 5400, im Jahre 200 mindeſtens 15 000 (*Liv.* XXVII, 16; XXVIII, 9; XXXI, 21). Tib. Sempronius Grachus warf bei ſeiner Rückkehr aus dem ſardiniſchen Kriege (177), in welchem über 80 000 Menſchen getödtet oder gefangen wurden, ſolche Maſſen auf den Sklavenmarkt, daß der Preis bedeutend fiel und ſeitdem das Sprich-

5. Das heidniſche Alterthum verachtete die körperliche Arbeit, insbeſondere die handwerksmäßigen Verrichtungen, und

---

wort in Schwang kam: ‚Spottbillig wie ein Sarder‘ (*Aur. Vict.* 57, 2. *Cic.*, Fam. 7, 24, 2. *Fest.* p. 322. *Liv.* XLI, 288). Nach der Beſiegung des Perſeus wurden in Epirus 70 Städte zerſtört und 150 000 Menſchen verkauft (*Liv.* XLV, 345. *Plut.*, Aem. Paul. 29). Die lebendige Beute begann ein Hauptfactor zu werden bei jedem neuen Kriege, und die jahrelangen Kämpfe gegen ungefährliche liguriſche, illyriſche und ſpaniſche Stämme ſind lediglich Sklavenhetzen. Dem Heere folgte der Sklavenſpeculant; der Feldherr war vielleicht, mehr oder weniger offen, ſelbſt ein ſolcher, und fehlte es an Feinden, ſo griff man Freunde an unter Mißachtung von Eiden und Staatsverträgen (vgl. z. B. *Liv.* XXXII, 1. 7). Zu ſolchen Mitteln griff eine Wirtſchaft, um das Arbeiterbedürfniß zu befriedigen, welche den Freien, den ſie des Beſitzes beraubt hatte, zur Unthätigkeit zwang und ihn dafür mit Kornſpenden erhalten mußte. Und daneben blühte der Sklavenhandel wie nie. Sklavenſchiffe durchkreuzten überall das Mittelmeer; die Hauptzufuhr wurde aus den Ländern Vorderaſiens durch Kreter und Kilikier geliefert, welche daneben bald das verwandte Gewerbe des Seeraubs betrieben. Keine bedeutende Stadt, kein nennenswerthes Heiligthum entbehrte des Sklavenmarktes; der Hauptſtapelplatz für die Seeräuber war aber das von den Römern gegen Rhodos begünſtigte Delos. 10 000 Sklaven wurden hier oft an einem Tage umgeſetzt, und von der Raſchheit des Geſchäftes ging das Sprichwort: ‚Kaufmann, lande an, lad aus, alles iſt verkauft.‘ Die Hauptabnehmer waren hier ſchon vor der Zerſtörung Korinths die Römer (*Strabo* XIV, 668 sq.; cf. X, 468. Die Nachſicht der Aegypter, Rhodier und ſpäter der Römer gegen die Seeräuber erklärt ſich nur daraus, daß ſie ein dringendes Bedürfniß der Kapitalmacht befriedigten). Und doch genügte dies alles noch nicht; in Italien und Sicilien und überall, wohin römiſche Habſucht gedrungen war, wurden nicht ſelten freie Leute aufgegriffen, um in dem Dunkel der Arbeitshäuſer für immer zu verſchwinden. Wahrſcheinlich ſchon in das Jahr 183 fällt das Fabiſche Geſetz, welches, freilich nur bei Geldſtrafe, unterſagte, Freie zu Sklaven zu machen, Sklaven zum Entlaufen zu überreden, entlaufene aufzunehmen oder durch Kauf zu erwerben. Die Gefahren dieſes Syſtems liegen auf der Hand. Kurz nachdem der letzte macedoniſche, achäiſche und dritte puniſche Krieg hielt ſie des freien Mannes für unwürdig. Man meinte, ſie ſchädige die geiſtige ſowohl wie die körperliche Entwicklung, zerſtöre den Gemeinſinn und die Unabhängigkeit des Charakters, mache unfähig für alles Gute und Schöne, für Krieg und Staatsgeſchäfte. Die Arbeiter galten als eine mißachtete und einflußloſe Klaſſe im Staate. So dachte Griechenland, und auch die Römer glaubten, Freimuth und Tugend könne nicht in der Werkſtätte wohnen. In der Zeit des Auguſtus fand ein fein gebildeter Mann[1] die Verachtung der Arbeit ſo feſt von alters her begründet, daß er behaupten konnte, bereits Romulus habe die Handwerker von der Theilnahme am Staate ausgeſchloſſen. So kannte denn auch die römiſche geſchloſſene Hauswirtſchaft — der Oikos — faſt nur Sklavenarbeit. Durch Sklavenſcharen ließ der Oikenherr ſein Land beſtellen. Sklaven verarbeiteten das Rohproduct, beſorgten ſogar eventuell als Schiffsbemannung den Warentransport. Sklaven endlich ſchrieben und dachten für den Herrn. Wie der Oikos Grundbeſitz, Fabrikationskapital, Handelskapital und jedesmal als Theil dieſes Kapitals Sklavenſcharen einſchloß, ſo war auch der eine Oikenherr Grundbeſitzer, Fabrikant, Kaufmann, Schiffsreeder und Sklavenbeſitzer in einer Perſon.

Der Sklave beſaß nichts, da alles, was derſelbe that, erwarb, erzeugte, ſogar die Frucht ſeines Leibes, als Eigen-

---

die Sklavenmaſſen Italiens um eine ſtarke Anzahl unruhiger Elemente vermehrt hatte, loderte, wie nach dem hannibaliſchen Kriege, überall die Flamme des Aufruhrs hell empor. Die Bewegung begann nicht in Italien, ſondern auf der geſegneten Nachbarinſel Sicilien“, wo die Kapitalmacht den Volkswohlſtand vollſtändig zerſtört hatte. Vgl. Karl Bücher a. a. O. S. 35 ff. — Vgl. auch John Kells Ingram, Geſchichte der Sklaverei und der Hörigkeit. Ueberſetzt von Leopold Katſcher (Dresden und Leipzig 1895) S. 25 ff.

[1] *Dionys. Hal.* A. R. IX, 25; cf. II, 28. Vgl. Karl Bücher a. a. O. S. 11.

thum dem Herrn zuwuchs. Allerdings gewährte der Oikenherr ſeinen Sklaven den nothwendigen Unterhalt. Ja als der Sklavenkauf nicht mehr die billige und ausreichende Ergänzung des Sklavenvorrathes bieten konnte, wie zur Zeit der großen Eroberungskriege, und man daher zur Sklavenzüchtung ſeine Zuflucht nehmen mußte, erweiterte ſich dieſer „nothwendige Unterhalt“ ſogar zum Unterhalt für eine Sklavenfamilie. Der römiſche Poſſeſſor wollte jedoch mit dieſem Unterhalte die Arbeit durchaus nicht „lohnen“. Es handelte ſich dabei keineswegs um ein „Entgelt“ für geleiſtetete Arbeit, nicht einmal um eine „Abfindung“ des Arbeiters. Von gar keiner andern Abſicht geleitet, gewährte vielmehr der Poſſeſſor dem Sklaven ſein frumentum, als mit der die Hausfrau Oel auf die Lampe gießt, damit ſie nicht erlöſche[1]. Da nun der Unterhalt der Sklaven verhältnißmäßig billig war, weit billiger als der Unterhalt eines freien Arbeiters, da ferner die reichen Oikenbeſitzer überhaupt billiger produciren konnten als ihre ärmern Mitbürger, ſo war von vornherein die Herrſchaft über den Markt dem Großbeſitze geſichert und an das Aufkommen eines Mittelſtandes gar nicht zu denken. „Die wohlhabendſten Senatoren beſaßen oft Tauſende von Sklaven, mit welchen ſie meiſtens ſehr ausgedehnte Gewerkanſtalten betrieben. So dürftig nämlich die Induſtrie in Rom von jeher war und immer geblieben iſt, nach und nach hatten doch die ärmern Bürger verſchiedene Gewerbe gegründet. Sobald nun hier der Betrieb lohnend zu werden verſprach, traten auch ſchon die Reichen mit ihren Kapitalien und Sklaven ausgerüſtet in Concurrenz und drückten den armen Bürger in der unbarmherzigſten Weiſe. Der Druck des Großbetriebes auf den Armen . . . herrſchte alſo bereits damals in Rom, wie heute bei uns, durch die im römiſchen Rechte begründete Gewerbefreiheit und die Macht des Kapitals“ [1], welch letztere durch

---

[1] „Die Behandlung der Sklaven war die denkbar ſchlechteſte. Wo der Ackerbau noch das Feld behauptet hatte, lebten die armen Knechte unter der Aufſicht eines ſelbſt unfreien Verwalters herdenweiſe beiſammen. Ihre Wohnung bildete die wohlverwahrte Arbeiterkaſerne (*Colum.*, De re rustica I, 6, 3; 8, 16; *Diod.* 1, 1. 2, 1, 27), ein halb unterirdiſches Gebäude mit vielen ſchmalen Fenſtern, welche ſo hoch vom Boden angebracht ſein mußten, daß ſie nicht mit der Hand erreicht werden konnten. Mit Feſſeln belaſtet (daß alle Sklaven gebrandmarkt und die Feldarbeiter auch gefeſſelt waren, ſagt ausdrücklich Diodor und Flor. Vgl. Marquardt V, 1, 186, A. 1153, 191, A. 1183. Mommſen, Röm. Geſch. I, 845), auf Stirn und Gliedern gebrandmarkt, zogen ſie am früheſten Morgen zu harter Arbeit aus; es war dafür geſorgt, daß ſie bis Sonnenuntergang im Athem gehalten wurden. ‚Der Sklave muß entweder arbeiten oder ſchlafen‘, hatte der alte Cato geſagt, der römiſche Muſterwirtſchafter dieſer Zeit. Kein Ruhe- und Feiertag war den Unglücklichen vergönnt. Was ſchadete es, wenn bei der ungeſunden Wohnung, bei ungenügender Kleidung und Beköſtigung ein Dutzend oder mehr aus der Herde zu Grunde gingen? (Waren doch ſelbſt die Stoiker nicht einig darüber, ob es bei einem Schiffbruche vorzuziehen ſei, ein theures Pferd oder einen billigen Sklaven zu ver-

---

lieren. *Cic.*, De off. III, 23, 89. Cf. *Liv.* XLI, 21, 6. ‚Ob der Eigennutz der Herren zu milder Behandlung der Sklaven führt, iſt weſentlich dadurch bedingt, zu welchen Koſten man friſche Sklaven erhalten kann.‘ Roſcher, Grundlagen der Nationalökonomie I, § 72). Die reich befahrenen Sklavenmärkte boten einen im Verhältniß zu den Koſten einer regelmäßigen Ernährung billigen Erſatz. Die Werkzeuge des Landbaues zerfallen nach der Definition eines ſtudirten römiſchen Bauern (*Varro*, De re rustica I, 17, 1) in drei Arten: ſprachfähige, halbſprachfähige und ſtumme, d. i. Sklaven, Ochſen und Wagen. Wie einen unbrauchbar gewordenen Pflug verkaufte man den Menſchen, wenn er alt oder krank geworden war (*Cato*, De re rustica 2, 7. — *Plut.*, Cat. M. 5. — *Varro* l. c. II, 2, 10. — Roſcher a. a. O. II, § 35).“ Vgl. Karl Bücher a. a. O. S. 42 f.

[1] Vgl. Joſ. Schings, Das Arbeitsrecht. Socialpolitiſche Abhandlungen. Nr. IV u. V: Grundbegriff der chriſtlichen Socialordnung von Dr. ...r (Aachen 1873) S. 44. Oft waren es auch Frei-

den Umſtand ungeheuer geſteigert wurde, daß der Sklave und damit die Arbeit einen Beſtandtheil des Kapitals ſelbſt bildete.

Freiwirtſchaft und Sklaverei und die aus denſelben erwachſene Geldoligarchie und der Pauperismus hatten die antike Geſellſchaft bis auf den Grund erſchüttert. Man verſuchte zwar noch den drohenden Zuſammenbruch fern zu halten durch billige Nahrung und Amüſement für die ausgebeutete Volksmaſſe[1]. Was hätte man auch Beſſeres thun können? Denn zu einer wirtſchaftlichen Reform fehlte der heidniſchen Welt die unentbehrliche moraliſche Kraft. Iſt die materialiſtiſche Geſchichtsauffaſſung, die Lehre von der geſchichtlichen Tendenz der kapitaliſtiſchen Accumulation[2] richtig, muß die einmal fortſchreitende Concentration des Kapitals „naturnothwendig“ zur größten Concentration im geſellſchaftlichen Eigenthum führen, — dann in der That beſitzt auch die geſchichtliche Entwicklung ihre Wunder. Die Concentration der Kapitalien hatte in Rom eine Ausbildung erlangt, von welcher wir in den heutigen Verhältniſſen doch noch ſehr weit entfernt ſind. Gleichwohl werden die wenigen Uſurpatoren[3], die im Beſitz des ganzen Reichthums des Landes waren, nicht von der Volksmaſſe expropriirt. Es erſetzt kein geſellſchaftliches Eigenthum die Stelle des Privateigenthums. Nur die bisherige „kapitaliſtiſche Hülle“ wird zerſprengt; es tritt eine allmähliche

---

gelaſſene, die, unterſtützt durch die Geldmittel ihrer frühern Herren, als übermächtige Concurrenten auf ſolchen Gebieten auftraten, mit denen die Geldariſtokratie aus conventioneller Scheu ſich offen und direct nicht beſchäftigen wollte.

[1] Vgl. Roſcher, Ueber Kornhandel und Theuerungspolitik (3. Aufl.) S. 86.

[2] Vgl. Karl Marx, Das Kapital. Kritik der polit. Oekonomie I (2. Aufl., Hamburg 1872), 792 ff.

[3] Zur Zeit des Kaiſers Nero gehörte die Hälfte des römiſchen Afrika nur ſechs Herren.

Decentraliſation der Production ein, unter Wahrung des individuellen Privateigenthums an den Productionsmitteln und den Früchten der eigenen Arbeit.

6. Wir müſſen die Vorſehung bewundern, wenn ſie es fügte, daß die Arbeit nicht mit einem Schlage frei wurde. Die Frage nach dem „Antheil der Arbeit am Producte" war in allſeitig befriedigender Weiſe durch den allmählichen Uebergang in eine neue wirtſchaftliche Ordnung bereits gelöſt, ehe noch die Menſchheit ſich dieſer Frage bewußt geworden war. Sobald die Großgutswirtſchaft um die Mitte der Kaiſerzeit anfing, nicht mehr zu rentiren, infolge des Steuerdruckes ſowohl, als auch weil die allgemeine Ackerbeſtellung in Reihen mit Hackbau viele Sklaven erforderte, deren Preis ſich aber nach Aufhören der großen Eroberungskriege trotz der ſtark betriebenen Sklavenzüchtung ſtets erhöhte — drängte das wirtſchaftliche Intereſſe von ſelbſt dahin, die Latifundienwirtſchaft zu beſeitigen. Mit der Einführung der breitwürfigen Saat war überdies eine Decentraliſation der landwirtſchaftlichen Production techniſch ermöglicht. Die Latifundien wurden zerſchlagen. Auf den Bauernhöfen erſcheinen der Colone und die Inquilinen[1], die zwar noch Sklaven, aber keine beweglichen Waren mehr wie früher ſind, ſondern als hervorragender Theil des bleibenden Gutsinventars mit der Scholle, der ſie zugeſchrieben (adscriptitii), verkauft und verpfändet werden. Sofort greift denn auch die offenbar ebenſoſehr unter dem Einfluſſe des Chriſtenthums wie zum Vortheile des Staates handelnde Geſetzgebung unter Konſtantin d. Gr. und ſeinen Nachfolgern fördernd in dieſe Entwicklung ein, indem ſie der privaten Willkür die engſten Grenzen zieht. Nicht mehr dürfen

---

[1] Vgl. Rodbertus, Unterſuchungen auf dem Gebiete der Nationalökonomie des klaſſiſchen Alterthums, in Hildebrands Jahrbüchern II (1864, VII), 206 ff.

die Sklavenfamilien zerriſſen, der Colone ſoll nicht über die Grenzen der Provinz, ſchließlich nicht einmal vom Gute weg verkauft werden. Colonen und Inquilinen, faſt die geſamte ländliche Bevölkerung iſt damit an die Scholle gebunden, keine Ware mehr, die nach Willkür von Ort zu Ort verhandelt wird. Der größte Theil der Sklaven beſitzt jetzt eine Heimat, die Zuſammengehörigkeit der Familie iſt geſichert. Die Abgabe an den Grundherrn wird auf die herkömmliche Höhe, den Canon, feſtgeſetzt und darf nicht willkürlich erhöht werden. Nicht nur das Criminalrecht, auch das Civilrecht fängt an, den Sklaven zu ſchützen, ja ſchon erkennt die Geſetzgebung im Sklaven den Menſchen an, wenn auch nur einen Plebejer. Valentinian und Valens (364 und 365) errichten ſogar zum Schutze dieſer halb emancipirten Sklaven eine eigene Behörde, ein Analogon zu unſern heutigen Fabrikinſpektoren, die ſogen. defensores, nur daß dieſe Einrichtung zu Gunſten der plebs rustica, der ländlichen Arbeiterbevölkerung, eingeführt wurde. Ausdrücklich ſagen die Kaiſer: „Cum multa studiose pro plebe statuta sunt, nihil providisse nos credidimus, nisi defensores idoneos dederimus.“[1] Durch Umgeſtaltung des damaligen Sachenrechtes, durch Einſchränkung privater Willkür wurde die volle Freiheit der Perſonen allmählich vorbereitet. Heute ſcheint umgekehrt die geſetzlich anerkannte Freiheit der Perſon und die politiſche Gleichberechtigung aller eine allmähliche Umgeſtaltung des Sachen- und Obligationenrechtes, wiederum durch Einſchränkung privater Willkür und Selbſtſucht, dringend zu fordern und anzubahnen.

Die ganze Entwicklung ſteht von nun an unter der Herrſchaft des Chriſtenthums. Demſelben entwachſen die treibenden und leitenden Ideen der folgenden Epoche. „Ein neues Lebenselement wurde der ſchwer erkrankten Menſchheit durch eine neue Religion eingepflanzt, welche das Herz des Volkes ſogleich mit wunderbarer Gewalt ergriff. Ein ſchärferer Gegenſatz kann nicht gedacht werden als der zwiſchen dem herrſchenden Geiſte der heidniſchen Zeit und den Principien und Ideen dieſer neuen Religion, welche darum auch wie ein Fremdling aus einer höhern Welt betrachtet werden mußte. Wenn gegenüber dem ungeheuern ſittlichen Verfall, wie wir ihn beim Niedergang des Alterthums gewahren, die Wiſſenſchaft kein Heil- und Rettungsmittel mehr aufbringen konnte, ſo wurde es jetzt aus einer Berührung des Menſchlichen und des Göttlichen gewonnen. Dieſe neue Religion erklärte alle, den gewaltigen Herrn wie den verachteten Knecht, als Kinder Gottes und als gleich im Reiche der Gnade. Nur eine große Familie unter dem einen göttlichen Vater ſollte die Menſchheit darſtellen und in dieſer ihrer Zuſammengehörigkeit das Reich Gottes, das Reich der ſittlichen Liebesgemeinſchaft, erbauen. Wie mußten die Gedrückten und Elenden der Zeit eine ſolche Botſchaft als Evangelium begrüßen! Die Menſchheit ſollte moraliſch umgeſchaffen werden. Die knechtende Weltluſt ſollte mit der Erhebung in die Freiheit des ſittlichen Willens, die Selbſtſucht und Herrſchſucht mit Liebe und gegenſeitiger Dienſtwilligkeit, die grauſame Ausbeutung mit Barmherzigkeit und Mildthätigkeit, die Sklaverei und Menſchenentwürdigung mit der Menſchenachtung, die ungezügelte Geſchlechtsluſt mit Keuſchheit und Entſagung, die Verachtung der Arbeit mit ihrer Ehre vertauſcht werden. Das Eigenthum galt von nun an als ein gottverliehenes Geſchenk, in welches der Menſch nicht als abſoluter Herr, ſondern als bloßer Verwalter, und zwar nicht bloß zu eigenem Genuß, ſondern auch zur Linderung fremder Noth, zur Bethätigung der Menſchenliebe eingeſetzt war. ‚Was ihr dem geringſten von euern Brüdern thut,‘ ſo klang das Mahnwort des Stifters dieſer

---

[1] Cf. l. 26. C. Th. 11, 1.

Religion, ‚das habt ihr mir gethan.‘ Und von den Kindern, an denen ſo entſetzlich (durch Mord, Ausſetzung, Proſtitution) gefrevelt wurde, Verachtung und Verführung abwehrend, ſagte er: ‚Wer ein Kind aufnimmt, der nimmt mich auf.‘ — Unter einen neuen Geſichtspunkt, unter den eines ethiſchen Tagewerkes, in dem ſich der Menſch den höhern und ewigen Theil ſeiner Beſtimmung erarbeitet und rettet, wurde das irdiſche Leben geſtellt und ſo eine wunderbare Kraft der Reſignation, des Duldens und eines beſeligenden Vertrauens, welches über die Leiden der Welt hinaushebt, geſchaffen. In dieſen Principien und Ideen lag eine neue Aera der Geſchichte: ein Staat der Freiheit, gegründet auf die in allen gleiche, aus Gott geborne und zu allem Höchſten berufene Perſönlichkeit; eine neue Gründung und Heiligung der Familie, die das Fundament des Staates iſt; eine Heiligung des Individuums, als eines Tempels des göttlichen Geiſtes, vor ſich ſelbſt und vor den andern; kurz, eine neue menſchliche Geſellſchaft, in welcher ſtatt der Selbſtſucht das ſittliche Geſetz der Liebe herrſchen ſollte. Keine Macht der Welt vermochte den Siegeszug dieſer Ideen durch die Geſchichte aufzuhalten.“ [1] —

In der wirtſchaftlichen Ordnung herrſcht eine ähnliche Continuität der Entwicklung wie auf den andern Gebieten des geſellſchaftlichen Lebens, wenn auch der Mißbrauch menſchlicher Freiheit Störungen verurſachen und neue Ideen neue Ziele ſchaffen können. Die Feudalverfaſſung der chriſtlich-germaniſchen Zeit mit ihrem ritterlichen und bäuerlichen Lehen, ihrer hörigen agricolen Arbeiterbevölkerung, tritt nicht gänzlich unvermittelt in die Geſchichte. Das ſpät=römiſche Colonat und Inquilinat lieferten die nöthigen Vorbilder. Freilich laſſen ſich auch Unterſchiede zwiſchen dem römiſchen Colonat und den feudalen Bildungen des Mittelalters feſtſtellen. Doch wir wollen mit Details der folgenden Darſtellung nicht vorgreifen.

---

[1] Huber, Der Socialismus. Rückblick auf das Alterthum (München 1895) S. 70 f. — Vgl. Ratzinger, Volkswirtſchaft (2. Aufl., Freiburg 1895), insbeſondere S. 43 ff. 153 ff. 285 ff. 364 ff.

§ 2.

Die chriſtlich-germaniſche Wirtſchaftsepoche.

Es iſt nicht unſere Abſicht, an dieſer Stelle eine vollſtändige Geſchichte des wirtſchaftlichen Lebens jener Epoche zu ſchreiben. Bloß um den Nachweis handelt es ſich, daß die gebundene Wirtſchaftsordnung des Mittelalters die Sicherung der Exiſtenz auf weite Kreiſe der Bevölkerung ausdehnte, welche die Freiwirtſchaft in der antik=heidniſchen Epoche der großen Maſſe des Volkes immer mehr entzogen hatte.

a) Die allmähliche Entwicklung eines wohlhabenden Bauernſtandes in Deutſchland.

1. Wo und ſolange ein Land von herumziehenden Hirten und Jägern bewohnt wird, ſchließt die Beſcheidenheit und Gleichartigkeit der Bedürfniſſe ſowohl wie die Art und Weiſe des Erwerbes der in reicher Fülle auf ausgedehntem Gebiete, frei von der Natur gebotenen Güter die Nothwendigkeit einer Differenzirung und Individualiſirung des Beſitzrechtes an Grund und Boden aus. Das iſt — wenn man will — die Zeit für ein Geſamteigenthum des Stammes. Kaum aber beginnt die eigentliche Feldarbeit, müſſen größere Strecken urbar gemacht, das Ackerland mühſam beſtellt werden, um den Bedürfniſſen einer ſeßhaft gewordenen und an Zahl wachſenden Bevölkerung ausreichende Befriedigung zu gewähren, ſo tritt alsbald an die Stelle des Stammes ein anderes Wirtſchafts= und Eigenthumsſubject, wenigſtens zunächſt eine engere Gemeinſchaft, die zu einer intenſivern Bewirtſchaftung beſſer

geeignet iſt [1]. Welchen Weg von da an die Entwicklung im einzelnen nimmt, welche Formen des Beſitzes und der Wirtſchaft an Stelle der gemeinſamen oder freien, occupatoriſchen Thätigkeit treten, — das hängt weſentlich ebenſoſehr von den Eigenthümlichkeiten des beſondern Volkscharakters, von religiöſen, ſittlichen, rechtlichen Anſchauungen, endlich von den politiſchen und ſocialen Verhältniſſen ab, wie von den äußern ökonomiſchen Bedingungen. Ohne Berückſichtigung der ſocialen und politiſchen Anlage der Germanen wird daher ihre ökonomiſche Entwicklung, insbeſondere die eigenartige Geſtaltung der deutſchen Eigenthumsordnung, ein ungelöſtes Räthſel bleiben.

War die Eroberung und Beſitznahme eines neuen Territoriums das Werk des geſamten Volksſtammes geweſen, ſo erfolgte die eigentliche dauernde Anſiedlung und Bebauung des Ackerfeldes familienweiſe. Das genoſſenſchaftliche Eigenthumsſyſtem, ſoweit es unmittelbar nach der feſten Anſiedlung noch beſtanden haben mag, wurde aber jedenfalls alsbald auf die Allmende beſchränkt. Im übrigen finden wir Privateigenthum an der Hofſtätte und am Acker [2].

Hiermit zugleich bildete ſich naturgemäß die Verſchiedenheit des Beſitzes aus. Nicht ſelten wurde ſchon in der erſten Zeit einzelnen Dorfgenoſſen eine ausgedehntere Benutzung der Allmende geſtattet, wenn ihr größeres Bedürfniß dies nothwendig und ihre wirtſchaftliche Kraft es möglich machten. Solange die Allmende vieles, ungetheiltes, nicht der Bebauung zugewieſenes Ackerland in ſich ſchloß, mußte ja auch eine derartige größere Inanſpruchnahme des Geſamtgutes ſeitens einzelner offenbar ganz unbedenklich ſein. „Denn die Allmende war reich genug, um die Befriedigung der Bedürfniſſe eines jeden zu ermöglichen, ohne daß einerſeits die Zukunft gefährdet und andererſeits die Nutzung des einen durch die Nutzung des andern geſchmälert ſchien. Wer das Wild im Walde erlegt und den Fiſch im Strome fängt, wer das Holz mit der Axt fällt und mit ſeinem Vieh das Gras abweidet, ja wer in Wald oder Sumpf Land rodet und einhegt, ſcheint die unermeßliche Allmende ſo wenig zu mindern, als wer Sand vom Berge gräbt oder Waſſer aus der Quelle ſchöpft.“[1] Allein aus dem anfangs bloß thatſächlichen größern Beſitz wurde allmählich zugleich ein rechtlicher Vorzug, indem die Entwicklung, welche aus der Sondernutzung das Sondereigen bildete, auch jenen größern Theil der urſprünglichen Mark umfaßte und ſo eine Verſchiedenheit des Eigenthums bei den Markgenoſſen begründen mußte. Führte alſo die Nothwendigkeit einer intenſivern Landcultur und das berechtigte Verlangen des Menſchen, die Früchte ſeiner eigenen Arbeit, der dem Acker gewidmeten Sorgfalt, auch ſelbſt und dauernd zu genießen, zum bleibenden excluſiven Privatbeſitz der Familie am Grund und Boden, ſo bildete die Verſchiedenheit einerſeits der Bedürfniſſe, andererſeits der wirtſchaftlichen Kraft und Fähigkeit die tiefſte, natürliche, thatſächliche und rechtliche Grundlage für eine Verſchiedenheit des Beſitzes.

---

[1] G. L. v. Maurer, Geſchichte der Dorfverfaſſung in Deutſchland I (Erlangen 1866), 1. 40. 68. — A. Wagner, Lehrbuch der politiſchen Oekonomie I (Leipzig und Heidelberg 1879), 695 ff.

[2] „Man konnte ſich eine Mark gar nicht mehr anders vorſtellen, als daß die Höfe in ihr in feſtem Sondereigen ſtanden. Und wenn neue Markanlagen erfolgten, wurde von vornherein der Grund und Boden zu einer zwiſchen Geſamtrecht und Sonderrecht getheilten Beſitzesweiſe von der Geſamtheit occupirt oder ihr überwieſen.“ Vgl. Dr. Otto Gierke, Das deutſche Genoſſenſchaftsrecht II (Berlin 1873), 194.

2. Neben den rein ökonomiſchen Urſachen waren es aber in Deutſchland in ganz hervorragender Weiſe zugleich auch politiſche Verhältniſſe und ſociale Abſtufungen, welche die Aus-

---

[1] Dr. Otto Gierke a. a. O. II, 243 f.

geſtaltung der Eigenthumsverhältniſſe weſentlich beherrſchten, insbeſondere Beſitzunterſchiede herbeiführen mußten [1]. Die alten germaniſchen Völkerſchaften ſtellen ſich in der Geſchichte als eine Art Conföderation einzelner Gaugenoſſenſchaften oder Landesgemeinden dar. Der Gau hatte eine republikaniſche Verfaſſung. Die freien Germanen erſchienen bewaffnet in der Volksverſammlung, berietheu gemeinſam alle wichtigen Angelegenheiten, gaben Geſetze, fanden das Recht und wählten ihre Obrigkeiten. Trotz dieſes demokratiſchen und republikaniſchen Gepräges des öffentlichen Lebens weiſen dennoch ſchon die älteſten Zeiten gewiſſe ariſtokratiſche Elemente auf. Unterſchied man ja doch, wie Tacitus berichtet, ſchon von alters her zwiſchen den Geſchlechtern, aus welchen die Führer des Volkes genommen zu werden pflegten, und den übrigen Gemeinfreien. Die Führung im Kriege aber ermöglichte den Erwerb einer bedeutendern Zahl von Unfreien und Hörigen aus den überwundenen Völkerſchaften, welche dann zur Bewirtſchaftung eines größern Theiles des gewonnenen Landes verwendet werden konnten. So geſchah es, daß einzelne Familien nicht bloß innerhalb der freien Dorfſchaften ſich allmählich einen größern Theil der Dorfmark als Erbe und Eigen erwarben, ſondern manche auch außerhalb der Dorfmark zu beträchtlichem Grundbeſitze gelangten. — Solange das freie Occupationsrecht gegenüber einem von dem Stamme gewonnenen Territorium galt, durfte der freie Mann ſich anſiedeln, wo er wollte und ein anderer noch nicht ſich angeſiedelt hatte. Auf dieſe Weiſe entſtanden ſeit den älteſten Zeiten neben den freien Dorfſchaften, in denen mehrere Familien zu einer Markgenoſſenſchaft ſich verbanden, auch freie Einzelhöfe, die von einzelnen Familien bewirtſchaftet wurden.

---

[1] K. Th. v. Inama-Sternegg, Deutſche Wirtſchaftsgeſchichte bis zum Schluß der Karolingerperiode (Leipzig 1879) S. 112.

Manche dieſer Einzelhöfe oder Frohnhöfe[1] gewannen eine ſolche Ausdehnung an Aeckern, Wald und Weide, daß die grundherrliche Familie auf dem ihr zugehörigen Gebiete andere Anſiedlungen zuließ, welche allmählich zu einer vollſtändigen Markgenoſſenſchaft ſich ausgeſtalteten[2]. Der Grundherr hatte dort ſeinen Einzelhof mit Acker, Wald und Weide. Ueberdies behielt er das Eigenthum an der Dorfmark. Den Markgenoſſen war nur die gemeinſame Nutzung an Wald und Weide ſowie die Sondernutzung an Theilen des Ackerlandes gewährt. Häufig geſchah es, daß dann ſpäter der Grundherr von der Dorfmarkgemeinde abgefunden, ſein Beſitzthum abgemarkt und die Feldgemeinſchaft unter den Bauern fortgeſetzt wurde. Durch die Abmarkung trat der Frohnhof aus der Gemeinſchaft heraus und wurde wieder zu einer ſelbſtändigen Hofmark. Die auf dieſe Weiſe erlangte wirtſchaftliche Ueberlegenheit mußte natürlich zurückwirken auf die Feſtigung der ſocialen Stellung des Adels. Weil der Edeling nicht mit eigener Hand den Acker zu beſtellen brauchte, fand er Zeit und Möglichkeit, ſeine geiſtigen und körperlichen Fähigkeiten beſſer auszubilden als die ärmern Freien. Die höhere Ausbildung aber, ſeine größere Geſchicklichkeit in Führung der Waffen und im Kriegsweſen ſicherten ihm allmählich dauernd eine Führerrolle im Krieg und Frieden. So wurden nach und nach auch die politiſchen Aemter in den adeligen Familien erblich, die überall in dem Großgrundbeſitz ihre feſteſte Stütze beſaßen und bewahrten.

3. Einen ſehr großen Einfluß auf die Geſtaltung der agrariſchen Verhältniſſe übte ſeit Eroberung der römiſchen Provinzen durch die Germanen das eigenthümliche deutſch-

---

[1] „Frohnhof“ genannt wegen der Unfreien und Hörigen, welche zu Abgaben und Dienſten verpflichtet waren.

[2] Wir müſſen daher ſeit den älteſten Zeiten zwiſchen freien Dorfſchaften, grundherrlichen Dorfſchaften und Einzelhöfen unterſcheiden.

rechtliche Güterverleihungsſyſtem aus. Um dasſelbe zu verſtehen, müſſen wir zwei Hauptgruppen der germaniſchen Güterverleihung unterſcheiden: das Lehensweſen und das Colonat.

Freie Männer ſchloſſen ſich von alters her den Fürſten und Königen als „Gefolgsleute“ und Kriegsgenoſſen zur Theilung von Ehre und Beute an. Die Ausrüſtung jener comites lag ebenſo wie deren Verpflegung ihren Herren ob. Allmählich trat jedoch an Stelle der perſönlichen Verpflegung die Verleihung eines Grundſtückes als beneficium, feudum, d. i. Soldgut, genannt. Das Lehensweſen entſtand ſomit im fränkiſchen Reiche durch eine Verſchmelzung der Vaſallität und des Beneficialweſens. Die Vaſallität war ein perſönliches Dienſtverhältniß. Der Lehensmann galt als zum Kriegsdienſt oder andern Dienſten verpflichtet, der Lehensherr zum Schutz und Unterhalt ſeiner Vaſallen. Das Beneficialweſen war ein dingliches Rechtsverhältniß, vermöge deſſen der Herr ein nutzbares Recht oder ein Grundſtück zu lebenslänglichem, unentgeltlichem Gebrauche verlieh. Beide Inſtitute verbinden ſich zum Lehensverhältniß, indem der König, der Fürſt oder ſonſtige Adelige ein Beneficium verliehen gegen Leiſtung des Vaſallendienſtes. Die Belehnung war ſomit kein Act reiner Liberalität ſeitens des Lehensherrn. Die Macht des Belehnten blieb vielmehr auch ein Beſtandtheil der Macht des Lehensherrn. Ohne Felonie, d. i. Treubruch, welcher den Verluſt des Lehens zur Folge hatte, konnte der Vaſall dem Lehensherrn ſeine Dienſte nicht verſagen. Vor allem ſchufen die königlichen Lehen eine feudale Hierarchie, deren ganze Kraft in letzter Inſtanz ihrem Haupte, dem Könige, zur Verfügung ſtand. Der ſiegreiche König galt als der Eigenthümer des eroberten Landes. Er vertheilte dasſelbe als Lehen unter ſeine Getreuen[1], die in gleicher Weiſe ihre Lehen wieder an ihre Gefolgsleute weiter vertheilten. Durch eine ſolche Afterbelehnung mit Königslehen oder mit der Verleihung ihrer eigenen Allodialgüter zu Lehen ſuchte in den ſpätern Zeiten namentlich der hohe, reichsunmittelbare Adel neben die Hierarchie von Reichslehen eine zweite Hierarchie von Landes- und Privatlehen zu ſtellen, um ſich ſelbſt hierdurch einen ſtarken Rückhalt in den eigenen Vaſallen zu ſichern.

---

[1] Vgl. Paul Roth, Geſchichte des Beneficialweſens von den älteſten Zeiten bis ins zehnte Jahrhundert (Erlangen 1850) S. 107 ff.

Ebenſo bedeutſam wie das Lehensweſen wurde für die Entwicklung der agrariſchen Zuſtände das bäuerliche Colonat. Es bezeichnet im allgemeinen das Nutzungsrecht eines Bauern an dem Bauerngute, das nicht ſein Eigenthum iſt. Die älteſten Colonatverhältniſſe zur Zeit der Volksrechte (vom 5. bis zum 9. Jahrhundert) beſtanden darin, daß Großgrundbeſitzer ihre Güter durch Leibeigene oder an die Scholle gebundene Grundhörige bewirtſchaften ließen, die dann ſpäter den Ertrag ihrer Arbeit für ſich bezogen, aber dafür dem Gutsherrn Abgaben und Dienſte leiſten mußten. Dieſe Colonen hatten weder ein dingliches Recht am Grundſtücke, noch ſtanden ſie in einem eigentlichen Obligationsverhältniſſe zum Eigenthümer. Sie „ſaßen“ vielmehr „auf Herrengunſt“. Außer dem hofrechtlichen Beſitz unfreier Bauern kamen aber auch damals vertragsmäßige Colonatsverhältniſſe freier Bauern vor. Namentlich gab die Kirche den Freien oder Freigelaſſenen ihre Güter, ſei es als beneficia auf Lebenszeit gegen Zehnten, oder in zeitlicher Leihe auf fünf Jahre gegen Abgaben von Naturalien und Dienſt.

Colonat und Lehensweſen beherrſchen bald die germaniſche Eigenthumsgeſtaltung am Grund und Boden und verleihen derſelben nunmehr ebenſo ihr charakteriſtiſches Gepräge, wie vordem das genoſſenſchaftliche Eigenthum der freien Markgenoſſen.

4. Wenn man zur Kennzeichnung der agrariſchen Verhältniſſe im fränkiſchen Reiche nicht mit Unrecht von einer „Feudalpyramide“ ſpricht, „deren Spitze der Herrſcher, deren

breite Grundlage die an die Scholle gebundenen hörigen Bauern waren“, ſo darf man gleichwohl dabei nicht vergeſſen, daß jenes Feudalſyſtem denn doch einer gewiſſen Zeit bedurfte, ehe es die alles beherrſchende Stellung erworben hatte, welche es im Deutſchen Reiche beſaß. Es blieben anfangs nach der Eroberung der römiſchen Provinzen noch viele freie Bauerngüter beſtehen. Neue Dorfſchaften ſogar bildeten ſich mit genoſſenſchaftlichem Beſitz der Gemeinden und allodialem Beſitz der einzelnen Familien. Auch die Vaſallen hatten neben dem Lehen ihr echtes, vollfreies, allodiales Eigen in freien Einzelhöfen und grundherrlichen Dorfſchaften. Allein die Macht, welche auf ſeiten der Großen des Reiches und ihrer Gefolgsleute durch den ausgedehnten Lehensbeſitz rieſig gewachſen war, mußte dem freien Bauernſtande gefährlich werden, ſobald es an einer höhern Gewalt gebrach, die ihn hätte ſchützen können. Dieſer Zeitpunkt kam der politiſchen Verhältniſſe wegen ſchnell. Kaum waren die feindlichen Völkerſchaften überwunden, die römiſchen Provinzen unterjocht, ihr Land ganz oder zum größern Theil unter die Sieger vertheilt, da begann auch ein wildes Streiten und Kämpfen im Innern des neubegründeten Reiches. Die großen Grundbeſitzer benutzten die herrſchende Rechtsunſicherheit dazu, ihr Allod durch Ankauf oder Gewalt zu vergrößern. Andererſeits opferten die hartbedrängten Bauern oft freiwillig ihren Grundbeſitz, damit ſie größerem Elende entgingen. Um nämlich Schutz zu finden gegen maßloſe Bedrückungen und ſich der ſchweren Wehrpflicht zu entziehen, die auf allem freien Eigen laſtete und bei den häufigen Fehden deſſen Verwahrloſung und Verſchuldung bewirken mußte, verſtanden ſich zahlreiche, bis dahin unabhängige Bauern dazu, ihr freies Eigenthum dem Adel oder der Geiſtlichkeit zu ſchenken und dasſelbe als Lehen oder Zinsgut von jenen Großgrundbeſitzern gegen die Verpflichtung gewiſſer Abgaben zurückzunehmen. Die Bauern büßten hierbei ihr Eigenthum und ihre Freiheit ein. Sie waren zu Unter- oder Hinterſaſſen, ganz oder halb hörig geworden. Aber dafür hatte wenigſtens der Bauer, was er in jenen ſchweren Zeiten vor allem ſuchte, gefunden, in dem Kloſter, Biſchof oder adeligen Grundherrn einen mächtigen Beſchützer gewonnen, welcher allein dem Heerbann mit einer eigens dazu gehaltenen Mannſchaft genügte, den Bauer aber zur Beſtellung ſeines Ackers zurücklaſſen konnte. Ganz beſonders häufig wurden derartige Schenkungen an die Kirche gemacht: einerſeits, weil der Bauer hier meiſt eine mildere Behandlung fand und geringere Abgaben zu leiſten hatte, andererſeits, weil das Kirchengut durch den kirchlichen Bann eine größere Sicherheit beſaß als das Eigen des Adels [1].

Es war die Zeit der blutigen Kämpfe der Merowinger und Karolinger, es waren namentlich die unaufhörlichen Feldzüge Karls des Großen, welche auf dieſe Weiſe die Zahl der vollberechtigten Grundbeſitzer verminderten und die fortſchreitende Vereinigung des freien Grundbeſitzes in den Händen der geiſtlichen und weltlichen Großen beförderten. Je ſchwächer dann ſpäter das ſinkende Karolingergeſchlecht infolge ſeiner beſtändigen Theilungen und gegenſeitiger Bekämpfung wurde, um ſo ungehinderter konnte die grundherrliche Ariſtokratie nach oben und unten hin ihre Herrſchaftsgelüſte befriedigen. Das Princip, daß der freie Mann über die auf ſeinem Stücke befindlichen Sachen und Perſonen eine wahre Herrſchaft ausübe, verurſachte nicht nur die Hörigkeit der ehemals freien Familien, die ihr Gut freiwillig oder gezwungen an die Grundherren abgetreten, ſondern hatte auch ſonſt noch wichtige politiſche Folgen, indem es allmählich zu einer großen Unabhängigkeit der Grundherren von der öffentlichen, königlichen Gewalt führte. Wie früher die Markgenoſſenſchaft wenigſtens für die Mark- und Feldangelegenheiten ihre beſondere Mark- und Feldgerichtsbarkeit beſeſſen, die allerdings der öffentlichen, gaugräflichen Gerichtsbarkeit immer noch untergeordnet war, ſo ſtrebten nunmehr die Grundherrſchaften danach, für ihre ganze, oft weit ausgedehnte Beſitzung im Verhältniß zu der Gerichtsbarkeit der königlichen Grafen die vollkommene Immunität zu gewinnen, wobei dann als Norm für die darin wohnenden Perſonen nicht das Reichsrecht, ſondern ein beſonderes Hof- und Dienſtrecht gelten und die Gerichtsbarkeit nicht mehr von den Gaugrafen, ſondern von dem Grundherrn ſelbſt oder deſſen Beamten geübt werden ſollte. Den größern und mächtigern Grundherren gelang es ſogar nicht ſelten, den ſchwachen Königen die ganze öffentliche Gewalt für ihr Gebiet abzutrotzen, indem ſie die vollen Grafengerechtſame auch über die zwiſchen ihren Gutsunterthanen wohnenden Reichsfreien, ſowie die Freiheit von den öffentlichen Laſten ſich als königliches Lehen bezw. Privileg ertheilen ließen und auf dieſe Weiſe den Grund zu ihrer ſpätern Landeshoheit legten.

---

[1] Ueber den großen Grundbeſitz der Kirche in damaliger Zeit ſchreibt Dr. E. Jäger (Agrarfrage I, 200 Anm.): „Die Kirche erwarb damals großen Grundbeſitz und mußte ihn haben. Vor allem war ſie es, die das deutſche Volk vielfach die Urbarmachung des Bodens lehrte, zu welchem Zwecke ſie ihn aber erſt beſitzen mußte. Sie erhielt maſſenhaft wüſtes Land geſchenkt, und der Fleiß ihrer Mönche ſchuf daraus blühende Gefilde, die weithin zu Muſterlandwirtſchaften wurden. Am Grundeigenthum aber mußte die Kirche feſthalten, weil daſſelbe in jenen Zeiten die einzige Grundlage der Macht, damit aber auch der Freiheit war. Dieſe Freiheit aber war wieder die erſte Bedingung für die ſittigende Wirkung der Kirche und des Chriſtenthums, ſo daß der große Grundbeſitz in jenen wilden Zeiten eine civiliſatoriſche Nothwendigkeit und Wohlthat war."

Eine harte, ſchwere Zeit war es für den deutſchen Bauernſtand, der um ſeiner Exiſtenz und des Lebens willen ſich gezwungen ſah, ſeinen Grundbeſitz und damit ſeine Freiheit zu opfern. Allein wie hätte er anders ſich retten können? „Als das an den eigenen Fehlern verkommende Königthum ihn nicht ſchützte und nicht ſchützen konnte, was blieb dem bedrängten Bauernſtande damals übrig? Vielleicht hätte das Königthum ſich mittelſt eines Appells an die gemeinen Freien noch retten können — wenn es das Verſtändniß und die ſittliche Kraft dazu beſeſſen hätte. Beides aber fehlte ihm. Den pflichtgemäßen Rechtsſchutz konnte es nicht ausüben. Bei der in den Zeitumſtänden und den landwirtſchaftlichen Verhältniſſen überhaupt liegenden Vereinzelung des Bauernſtandes aber war dieſer — gewiß mit äußerſtem Widerſtreben und unter heftigem Widerſtande — ſchließlich gezwungen, die Waffen zu ſtrecken. Es war dies allerdings eine verhängnißvolle That, ein Act der Verzweiflung; denn der Bauer gab nicht nur ſeine Freiheit auf, ſondern auch die uralte Wehrhaftigkeit des freien Mannes! Des Schutzes halber gab ſich der bisher freie Mann in die Abhängigkeit von den Großen, dörferweiſe wurde er ihnen zins- und frohnpflichtig, damit ſie für ihn den Heerbann leiſteten, damit ſie ihn ſchützten gegen die blutſaugeriſchen Beamten eines erlöſchenden Königthums und gegen die zahlloſen Freibeuter, die von allen Seiten herankamen. Das Beſte wäre allerdings der innige Zuſammenſchluß freier Bauern zu gemeinſamer Abwehr geweſen; allein ſo weit dachte man damals, im allgemeinen wenigſtens, nicht, und wo man daran dachte, war es nicht zu erreichen. So unterwarf man ſich den Herren, begab ſich des beſten Schutzes, der eigenen Wehrhaftigkeit, und war damit auf Jahrhunderte in Abhängigkeit. Aus der uralten freiheitlichen und demokratiſchen Verfaſſung der deutſchen Stämme, wobei das ganze Volk berieth und alle gleichberechtigt waren (das fränkiſche März- oder Maifeld), war ſo mit der Zeit eine ariſtokratiſch-oligarchiſche geworden. Der Adel herrſchte über die Maſſe ſeiner frühern Standesgenoſſen, als ſeien dieſe Heloten und er die erobernde Minderheit."[1]

---

[1] Dr. E. Jäger a. a. O. I, 201 f. Anm.

Dem Beiſpiele der größern Grundherren des höhern Adels folgten in kleinern Bezirken allmählich die niedern fürſtlichen oder königlichen Lehens- oder Gefolgsleute, welche von Adel waren und wegen des Reiterdienſtes, den ſie meiſt zu leiſten hatten, Ritter genannt wurden. Sie ſuchten durch Kauf, erzwungene Schenkungen oder durch Zulaſſung von Anſiedelungen auf ihrem Grund und Boden aus der freien Dorfſchaft eine grundherrliche und aus den alten freien Hofbeſitzern Hörige und Zins- oder Vogtleute zu machen.

Höchſt lehrreich und für die allgemeine Beurtheilung der hiſtoriſchen Entwicklung von Bedeutung iſt die hier klar zu Tage tretende Thatſache, wie die urſprüngliche Entſtehung und Fortbildung einer neuen Eigenthumsordnung, des Feudalweſens, vorwiegend durch politiſche Verhältniſſe und beſondere Rechtsanſchauungen beſtimmt und beherrſcht wird. Durch die Latifundienbildung in der Karolingerzeit gewinnt dann allerdings die feudale Herrſchaft in dem Großgrundbeſitz als ihrer wirtſchaftlichen Unterlage wiederum ein entſcheidendes Mittel, um ihre ſociale und politiſche Macht immer feſter zu begründen. Die Entwicklung des Feudalweſens bietet jedenfalls einen der intereſſanteſten Belege dafür, wie die Ausbildung der ſtaatlichen, geſellſchaftlichen und wirtſchaftlichen Ordnung von der Wechſelwirkung politiſcher, ſocialer, ökonomiſcher und idealer Urſachen bedingt iſt.

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts war nach hundertjährigem ſchmerzlichem Ringen der freie Bauernſtand zum größten Theile untergegangen, durch perſönlich abhängige Leute verdrängt, die, ihrer Wehrhaftigkeit verluſtig, in Hörigkeit verſunken, den ehemals eigenen, nun aber in den mächtigern Familien des hohen und niedern Adels gefeſteten oder in dem Beſitze der Kirche befindlichen Boden bebauen mußten.

Von der Art und Weiſe, in welcher auf grundherrlichem Boden die Landescultur getrieben wurde, kann man am leichteſten eine Vorſtellung gewinnen, wenn man an die Villenanlagen Karls des Großen denkt[1]. In der Mitte der

---

[1] Vgl. A. Samter, Das Eigenthum in ſeiner ſocialen Bedeutung S. 180 ff.

Anlage befand ſich der Königshof, von dem aus die in unmittelbarer Nähe liegenden Ländereien durch königliche Miniſterialen beſtellt wurden. Die Oberaufſicht über das ländliche Geſinde und die Handwerker führte ein vom Könige ernannter Herrſchaftsrichter. Allein lange nicht alle zum Königshofe gehörigen Ländereien konnten auf eigene Rechnung und von dem einen Mittelpunkte aus bebaut werden. Vielmehr mußte der größte Theil derſelben entweder freien Bauern als Lehen oder Hörigen als Zinsgut überlaſſen werden. So entſtand rings um den Königshof herum eine große Anzahl von Bauernhöfen, welche mit dem Königshofe zuſammen die königliche Villa bildeten. Dieſe Einrichtung fand nun ſeitens der Grundherren allenthalben Nachahmung. Der Frohnhof, in welchem der Grundherr ſelbſt wohnte, bildete den Mittelpunkt ſeines Landgebietes. Die zum Frohnhof gehörigen Ländereien wurden für eigene Rechnung der Grundherrſchaft bebaut und von einem Vogt verwaltet[1]. Der größte Theil der Ländereien jedoch fand auch hier ſeine Beſtellung durch zins- und frohnpflichtige Colonen. Auf dem Herrenhofe oder in deſſen Nähe ſiedelten ſich die zur Beſtellung ſeiner Aecker nothwendigen Arbeitsleute und Colonen an. Außerdem befanden ſich dort die Handwerker des Frohnhofes und die Kriegsmannſchaft. Die Bergſchlöſſer oder Ritterburgen waren z. B. derartige Frohnhöfe, mit dem Dorfe am Fuße des Berges, um im Falle der Noth den Hörigen, Miniſterialen und Dienſtmannen Schutz gewähren zu können. Bei ausgedehntem Beſitz wurden von einem und demſelben Grundherrn verſchiedene Herrenhöfe mit je einem oder mehreren Bauerndörfern angelegt, oder man gründete endlich auch grundherrliche

---

[1] Die in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem Frohnhof ſtehenden Ländereien hießen terrae Salicae, Salgüter, Salländer, oder auch Allodien, da ſie vollfreies Eigenthum der Grundherren zu ſein pflegten.

Dörfer ohne einen eigenen Frohnhof. Schließlich fanden ſich in manchen Gegenden ebenfalls zinspflichtige Einzelbauernhöfe[1].

5. Verſchiedene Umſtände wirkten zuſammen, um in der Zeit vom 10.—15. Jahrhundert die Lage des deutſchen Bauernſtandes wiederum nach und nach zu verbeſſern, ja ſogar zu einer blühenden zu geſtalten. Seit dem 10. Jahrhundert gewannen die Städte immer mehr an Bedeutung und Macht. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war die ſtädtiſche Bürgerſchaft ſchon zu einer ſelbſtändigen Körperſchaft geworden. Es lag im Intereſſe der vollen wirtſchaftlichen Selbſtändigkeit, daß innerhalb des ſtädtiſchen Weichbildes nach Möglichkeit alle für die Befriedigung der Lebensbedürfniſſe nothwendigen Mittel producirt würden. Darum ſuchte die Stadtgemeinde, ſei es durch Kauf, Schenkung oder Eroberung, ſich in den Beſitz größerer Landgebiete zu ſetzen, ihre Machtſphäre über das eigentliche Stadtgebiet hinaus zu erweitern, als Grundherrin benachbarter kleinerer Städte und Dörfer dieſen gegen Dienſt und Lieferungen Schutz zu gewähren. Da die Bauern in jenen ſtädtiſchen Gebieten durchgehends eine beſſere Behandlung

---

[1] Vgl. Maurer, Einleitung zur Geſchichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfaſſung und der öffentlichen Gewalt (München 1854) S. 263 f. 287 f. — Eine vollſtändige Arrondirung der grundherrlichen Beſitzungen ſcheint jedoch nicht immer oder wenigſtens nicht für die Dauer erreicht worden zu ſein. Beim Ausgang des Mittelalters beſtehen die landesherrlichen, geiſtlichen und adeligen Beſitzungen, wenn ſie auch den größten Theil des Grundeigenthums umfaſſen, „noch keineswegs aus großen, zuſammenhängenden Ländereimaſſen, ſondern vorherrſchend aus einzelnen Höfen, die in verſchiedenen, oft weit voneinander entfernten Dörfern gelegen waren. Geſchloſſene Dörfer, worin eine Gutsherrſchaft im Alleinbeſitz des Bodens war, fanden ſich nur wenige; in ſehr vielen gab es zwei, drei oder vier Grundherren, die von ihren Frohn- oder Herrenhöfen und den dieſen untergeordneten Nebenhöfen das Land bewirtſchaften ließen." Vgl. Joh. Janſſen, Geſchichte des deutſchen Volkes ſeit dem Ausgang des Mittelalters I (15. Aufl. 1890), 297.

erfuhren, ſo geſchah es, daß vielfach die Hörigen benachbarter Feudalherren ſich als Schutzverwandte oder Beiſaſſen in das ſtädtiſche Gebiet aufnehmen ließen. Um jener damaligen „Landflucht“ abzuhelfen, ſahen ſich die adeligen Grundherren genöthigt, da Waffengewalt und kaiſerliches Verbot nichts fruchteten, die ihnen untergebenen Bauern milder zu behandeln, die Abgaben zu erleichtern und größere Freiheit ihnen zu gewähren. Dazu kamen noch die vielen anderweitigen Auswanderungen deutſcher Bauern, welche wiederum eine Verbeſſerung der Lage der Zurückbleibenden im Intereſſe der Grundherren ſelbſt bedingten. Schließlich wirkten auch die günſtigen Bedingungen, welche den zu Anfang des 13. Jahrhunderts nach Norddeutſchland in großer Zahl wandernden niederländiſchen Bauern gewährt wurden, günſtig auf die Geſamtlage des deutſchen Bauernſtandes zurück.

Die Haupturſache einer allmählichen Beſſerung der bäuerlichen Verhältniſſe muß aber in dem Einfluß der Kirche geſucht werden, die mit dem ganzen Gewicht ihrer Macht und ihres Anſehens für die Verſorgung der Armen, für die Erleichterung der bäuerlichen Laſten und für eine menſchenwürdige Behandlung der Hörigen eintrat. Gerade für die Armen waren die Erwerbungen der Kirche von großer Bedeutung. „Denn weil ſich darunter nicht nur zuſammenhängende Hufen, ſondern auch einzelne Stücke Landes befanden, für deren Bebauung die Kirche ſelbſt ſorgen mußte, ſo bekamen viele Beſitzloſe geliehenen Beſitz und dadurch Arbeit und Unterhalt. Auch ausgedehnte kirchliche Güter wurden bei der wachſenden Bevölkerung in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einer immer größern Zahl von kleinen Bauern übergeben, von denen dann einer als ‚Träger des Lehens‘ alle Natural- und Geldpächte zu ſammeln, abzuliefern und dafür zu haften hatte.“[1]

---

[1] Janſſen a. a. O. I, 298. — Wilh. Arnold, Geſchichte des Eigenthums in den deutſchen Städten (Baſel 1861) S. 57.

Noch tiefgreifender war die Einwirkung der Kirche auf die allmähliche Ueberwindung der Sklaverei und Hörigkeit. Die Sklaverei[1] entſtand bei den heidniſchen Germanen durch Gefangennahme im Kriege, auch durch Ergebung infolge des Spieles. Sie war weniger hart als in Rom, indem die servi nach Tacitus' Bericht bereits vielfach in einem bäuerlichen Colonatsverhältniß zu ihrem Herrn ſtanden, einen beſondern, dem Herrn gehörigen Hof gegen beſtimmte Abgaben an Vieh und Producten zu bebauen hatten. Allein die alte germaniſche Unfreiheit gewährte dennoch dem Herrn ein ziemlich unbeſchränktes Verfügungsrecht über die Perſon des Sklaven und deſſen geſamte Habe. Die Kirche wirkte nun vor allem auf die Milderung und allmähliche Beſeitigung dieſer heidniſchen Sklaverei, indem ſie die Gleichheit aller Menſchen als Ebenbilder Gottes, die Gleichheit der Erlöſung durch den Sohn Gottes und die Gleichheit der übernatürlichen Beſtimmung der Menſchen predigte, und ſo die Unterſchiede der Klaſſen in höherer religiöſer Einheit zu verſöhnen ſuchte[2]. Was in Rom nicht vollſtändig gelungen war, das hatte die Kirche bereits in der erſten chriſtlich-germaniſchen Weltmonarchie erreicht. Im Zeitalter der Karolinger war die eigentliche Sklaverei principiell und factiſch überwunden[3]. Seit der Völkerwanderung bildete ſich neben der alten Sklaverei eine mildere Form der Unfreiheit aus, welche den Unfreien zwar in die Gewalt, nicht aber ſeine Perſon und ſeine Habe in das Eigenthum des Herrn ſtellte. Der Herr hatte dieſen „Leuten“ gegenüber Anſpruch auf Dienſte oder, wenn der Unfreie als Grundhöriger auf dem Acker des Herrn ſich angeſiedelt hatte, auf Abgaben und Dienſte. So zerfielen die Leute in zwei Klaſſen: Hofleute und Dienſtleute. Zu den letztern gehörten insbeſondere auf den Frohnhöfen die Handwerker, Taglöhner und die für die Kriegsführung beſtimmten Dienſtmannen. Die erſtern waren als grundhörige Colonen auf einem Bauerngute anſäſſig, welches ſie für eigene Rechnung gegen Leiſtung von Frohndienſten und Producten beſtellten. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts waren dieſe Leiſtungen ſchon meiſt rechtlich fixirt, wenn auch nicht ſelten die Grundherren den Verſuch wiederholten, die Hörigen zu größern als den herkömmlichen Leiſtungen zu zwingen. Wie ehemals die alten Sklaven, ſo nahm die Kirche nun auch die Hörigen in ihren kräftigen Schutz. Sie ſtrafte denjenigen, welcher einen Hörigen tödtete, wie jeden andern Mörder. Um Losſprechung zu erhalten, mußte der Thäter ſieben Jahre lang Buße thun[1]. Die Synode von Worms erneuerte im Jahre 868 die Beſtimmung älterer Synoden: „Wenn jemand einen Knecht, der etwas gethan hat, was den Tod verdient, ohne richterlichen Spruch getödtet hat, ſoll er die Blutſchuld durch zweijährige Buße ſühnen.“ Alſo ſelbſt den ſchuldigen Unfreien wurde Schutz gegen die Gewaltthätigkeit ihrer Herren gewährt, wie die Auferlegung einer dreijährigen Buße alle gegen den willkürlichen Verkauf außerhalb des Gaues ſchützen ſollte. Ueberdies gab die Kirche das beſte Beiſpiel in der Behandlung der Hörigen. Drei Tage mußten die kirchlichen Leute für ihren Herrn arbeiten, die übrigen drei blieben zur freien Arbeit im eigenen Intereſſe ihnen überlaſſen. Wie die Kirche ihre Leute milde behandelte, ſo forderte ſie auch von den übrigen Herren Vermeidung jeder Mißhandlung oder Beraubung erſparter Habe. Wer in ſchwerer Weiſe dagegen ſich verging, der mußte außer zur Uebernahme kirchlicher Bußen auch noch zur Freilaſſung der Mißhandelten ſich verſtehen[1]. Mit Erlaubniß ſeines Herrn konnte der Hörige ſogar in den Prieſterſtand treten und zu den höchſten kirchlichen Aemtern und Würden gelangen. War er gegen den Willen ſeines Herrn geweiht, dann mußte der Biſchof nach dem Canon 40 der Synode von Worms (868) dem Herrn Erſatz leiſten, aber der Hörige blieb in ſeinem Stande. So war bereits im Zeitalter der Karolinger die Hörigkeit in hohem Grade gemildert worden. Allein die Verwilderung und Unſicherheit zu Ausgang des 9. und zu Anfang des 10. Jahrhunderts, welche die oben geſchilderte Latifundienbildung ermöglichte und zahlloſe ehemals freie Männer den Hörigen des Frohnhofes zugeſellte, hemmte nicht nur die bis dahin fortſchreitende Emancipation der Unfreien, ſondern führte vielfach von neuem einen geradezu entwürdigenden und unerträglichen Zuſtand der Unterdrückung und Ausbeutung herbei. Es muß die höchſte Bewunderung hervorrufen, daß die Kirche gleichwohl nicht verzagte, ſondern abermals den Kampf für die Freiheit der hart Bedrängten aufnahm und ſiegreich durchführte[2].

---

[1] Vgl. Georg Ludwig v. Maurer, Geſchichte der Frohnhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfaſſung in Deutſchland. 4 Bde. (Erlangen 1862—1863), I, 7 ff.; II, 80. 88 ff. — Arnold a. a. O. S. 32.

[2] E. Jäger, Agrarfrage I, 196.

[3] Vgl. John Kells Ingram, Geſchichte der Sklaverei und Hörigkeit. Ueberſetzt von L. Katſcher (Dresden und Leipzig 1895) S. 50 ff. — Ratzinger, Geſchichte der kirchlichen Armenpflege (2. Aufl. 1884) S. 225 ff.

---

[1] Den Nachweis ſ. bei Möhler, Geſammelte Schriften II, 117 ff. — Ratzinger a. a. O. S. 227 f.

---

[1] Waſſerſchleben, Die Bußordnungen der abendländiſchen Kirche S. 464. — Ratzinger a. a. O. S. 228.

[2] Auch Samter (a. a. O. S. 188) erkennt die Verdienſte der Kirche hierbei an, indem er ſchreibt: „Die alten aus der fränkiſchen Zeit herſtammenden Unfreien haben ſich größtentheils mit den Hörigen vermengt und vermiſcht und auf dieſe Weiſe zum Stande der Hörigen erhoben. Was aber die Erhebung der Unfreien zu hörigen Leuten vor allem begünſtigte, das war der unter dem Einfluß des Chriſten-

6. Die gelehrten Unterſuchungen von Maurer, Mone, Jakob Grimm, Janſſen[1] u. a. haben endgiltig klargeſtellt, daß beim Ausgang des Mittelalters, in der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts, eine Leibeigenſchaft der Bauern, abgeſehen von dem wendiſchen Hinterpommern, nicht mehr beſtand. Die Weisthümer und Hofrechte, welche im 15. Jahrhundert aufgezeichnet wurden, zeigen, daß das gegenſeitige Verhältniß von Grundherr und Bauer keineswegs von der Willkür des erſtern abhing, ſondern eine feſte, rechtliche Baſis und Geſtaltung gefunden hatte. Allerdings war der Bauer grundhöriger Colone, d. h. an die Scholle gebunden. Ohne Erlaubniß des Herrn durfte er das ihm ver-

---

thums und der Kirche milder gewordene Sinn jener Zeiten und die durch die Rechtsbücher verbreitete Anſicht, daß die Unfreiheit der Heiligen Schrift ſelbſt zuwider ſei.“ (So ſagt z. B. das ſchwäbiſche Landrecht: „Wir haben an der Schrift, daß nieman ſoll eigen ſin“, und das Kaiſerliche Recht: „Die lude ſint Gottes, und der zinß iſt des keyſers.“) „Durch dieſe veränderte Richtung wurden die einen veranlaßt, ihre unfreien Leute nicht nur einzeln, ſondern in ganzen Maſſen freizulaſſen, wie dies ſeit dem 10. bis 15. Jahrhundert von geiſtlichen und weltlichen Grundherren und von den Königen ſelbſt geſchehen iſt, während die andern die Freigelaſſenen irgend einem Heiligen als hörige Zinsleute hinzugeben pflegten. Es erklärt ſich hieraus das allmähliche Verſchwinden der alten Unfreien ſeit dem 12. bis 13. Jahrhundert.“ — Vgl. auch E. Jäger a. a. O. I, 204 Anm. Daß ſeitens einzelner geiſtlichen Würdenträger ebenfalls Bedrückung der Bauern ſtattgefunden, wird unſererſeits nicht in Abrede geſtellt. Allein principiell wurde ein derartiges Verfahren von der Kirche ſtets verurtheilt, und auch thatſächlich bildete daſſelbe die Ausnahme von der Regel.

[1] G. L. v. Maurer a. a. O., namentlich II, 80 ff.; III, 218 ff. — F. J. Mone in mehreren Aufſätzen der „Zeitſchrift für die Geſchichte des Oberrheins“ (Karlsruhe), Bd. II. III. V. VI. X. — J. Grimm, Deutſche Rechtsalterthümer (Göttingen 1828); Weisthümer. 6 Bde. (Göttingen 1840—1842. 1863. 1866. 1869). — Janſſen a. a. O. I, 299 ff.

liehene Gut nicht verlaſſen. Aber dieſe Erlaubniß konnte ihm, wenn er ſeine rückſtändigen Zinſen und Leiſtungen entrichtet hatte und offen, „am hellen Tage“, abziehen wollte, nicht nach Belieben verweigert werden. Die Kinder und Angehörigen des Colonen bedurften ſogar nicht einmal jener Erlaubniß, um als Dienſtboten, Handwerker oder auf andere Weiſe in fremden Herrſchaften, Dörfern und Städten ſich niederzulaſſen[1]. Der Colone ſaß nicht mehr „auf Herrengunſt“. Er hatte in der Regel das Gut kraft unwiderruflicher Erbverleihung. Das Erbmeierrecht aber befugte den Erbzinsmann zur Benutzung, Verpachtung und Afterverleihung. Bei ſeinem Tode ging dasſelbe auf einen ſeiner Söhne über, meiſt auf den älteſten, in Ermanglung von männlichen Erben aber auf die älteſte Tochter. Auch bei Lebzeiten des Colonen hatte deſſen nächſter Erbe ein Beiſpruchsrecht. Ohne ſeine Einwilligung konnte keine Veräußerung oder größere Belaſtung des Gutes ſtattfinden. Es mag zugegeben werden, daß jenes ausſchließliche Erbrecht des Erſtgebornen im Intereſſe der Grundherrſchaft lag, damit dieſe die Gutsabgaben nicht von vielen Erben, ſondern ſtets nur von einem Hofbeſitzer einzutreiben habe. Andererſeits läßt ſich aber doch auch nicht beſtreiten, daß der Bauernſtand von dem Grundſatz der Untheilbarkeit des Gutes große Vortheile hatte, indem dadurch der Zerſplitterung des Beſitzes bei der Vererbung entgegengewirkt und ſo für die Erhaltung eines kräftigen Bauernſtandes geſorgt wurde. Die Erbverleihung hatte nicht bloß für den landwirtſchaftlichen Betrieb die Bedeutung, daß ein lebhaftes Intereſſe des Erbpächters an der guten Beſtellung und Verbeſſerung ſeines Gutes geweckt wurde, ſie zeigt und erklärt auch, wie die urſprüngliche Nutzungsbefugniß des grundhörigen Bauern immer mehr zu einem wahren Miteigenthum am Grund und Boden geworden iſt. Daß die Colonatsgüter nicht als volles Eigenthum der Grundherren angeſehen wurden, dafür zeugt, wie Janſſen[1] hervorhebt, der Umſtand, daß von den Colonatsgütern Steuern an die öffentliche Gewalt gegeben werden mußten, während die geiſtlichen und weltlichen Grundherren für ihre eigenen, vollfreien Güter ſteuerfrei waren. Hätte die Geſetzgebung die zum Lehen oder Colonat verliehenen Güter als reines, freies Eigenthum der Grundherren betrachtet, dann würde dieſe Steuerentrichtung von den bäuerlichen Gütern der Zinsleute nicht ſtattgefunden haben. Die Gebundenheit des grundherrlichen Eigenthums durch das dingliche Recht der Colonen war ſomit in die Rechtsüberzeugung des Volkes übergegangen und hatte in der Geſetzgebung den entſprechenden Ausdruck gefunden. Janſſen ſteht darum nicht an, zu behaupten, daß „beim Ausgang des Mittelalters das Eigenthum an dem größten Theile von Grund und Boden (ſeinem wichtigſten, ſachlichen Inhalte nach) ſich nicht mehr in der Hand der Grundherren, ſondern in der Hand der damit Beliehenen befand und der Herr ſelbſt nur mehr ein Dienſt- und Zinsrecht beſaß. Die Güter der Grundhörigen waren demnach, ſo gut wie die freibäuerlichen, ſelbſtſtändige Beſitzungen“[2]. Auch die Abgaben der Colonen waren keineswegs übermäßige, ja unvergleichlich geringer, als ein heutiger Pächter zu leiſten hat. Sie beſtanden in niedrigen Pachtzinſen, meiſt Naturallieferungen, und in perſönlichen Dienſten und Frohnden. Beim Tode eines Colonen mußte dann noch eine außerordentliche Gabe von dem Erben entrichtet werden, ſei es ein Stück Vieh, ein Kleid oder ein Todfallgeld. Wurden die Abgaben nicht zur rechten Zeit entrichtet, ſo konnte der Colone beſtraft werden. Doch ſollte man „bey allem nit leichtfertig zu Werke gehen, ſondern ſoll dem Seumigen Zeit laſſen und nit zu hart beſtraffen; und wenn er arm iſt, Barmherzigkeit mit ihm üben, ußgenommen die eigentlich Schultbaren, die ir Sach verſümen und widerſpenſtig ſint“[1]. Der Frohndienſt, welcher in früherer Zeit hart auf dem Bauern gelaſtet, war allmählich leichter geworden. In der Regel wurde die Frohnzeit auf zwei Tage, oder gar auf einen Tag und eine Nacht beſchränkt. Während der Dauer des Frohndienſtes erhielten die Hörigen von dem Grundherrn den Unterhalt. Die Koſt aber war ſehr gut und wurde ihnen wie auch den landwirtſchaftlichen Taglöhnern und ſonſtigen Dienſtleuten in reichlichem Maße geboten[2].

---

[1] Janſſen a. a. O. S. 302, mit Verweiſung auf Maurer, Frohnhöfe III, 128 ff. 134 ff. — Grimm, Weisthümer I, 219. 225. 248; II, 292. 558.

---

[1] A. a. O. S. 300. — Sommer, Darſtellung der Rechtsverhältniſſe der Bauern im Herzogthum Weſtfalen (Hamm 1823) S. 94 ff. 235.

[2] Janſſen a. a. O. S. 299.

Das Feudalſyſtem mit ſeiner Grundherrlichkeit der Lehens- und Frohnherren mußte den Fortbeſtand der alten Feld- und Markgenoſſenſchaften, welche die vielfache Zerſplitterung der urſprünglich weit ausgedehnten gemeinen Mark bereits in frühern Zeiten geſchwächt hatte, natürlicherweiſe ſehr gefährden. Doch wäre die Annahme unrichtig, daß mit der Erwerbung der Grundherrlichkeit über das ganze Gebiet einer ehemals freien Feld- und Markgenoſſenſchaft dieſe alsbald ein jähes Ende gefunden hätte. Im Gegentheil blieb dieſelbe, wenn auch in anderer Form, fortbeſtehen. Der Grundherr war jetzt der Obereigenthümer aller ehemals der Genoſſenſchaft gehörigen Waldungen, Weiden, Waſſer und Wege geworden. Die freie

---

[1] Vgl. Janſſen a. a. O. S. 303 ff. Namentlich wird dort der quellenmäßige Beweis erbracht, wie auch rückſichtlich der Abgabenforderung der Bauer ſeinem Guts- und Dienſtherrn gegenüber keineswegs „rechtlos gegenüberſtand und ſein Verhältniß zu dieſem kein unwürdiges und erdrückendes war“ (S. 307).

[2] Intereſſante Details bei Janſſen a. a. O. S. 303 ff.

Feldgenoſſenſchaft wurde zu einer abhängigen Hofgenoſſenſchaft, die in der Benutzung der Allmende von den Beamten der Grundherrſchaft beaufſichtigt wurde und dieſer zuweilen eine kleine Vergütung für das Nutzungsrecht zu entrichten hatte. Aber die Allmende beſtand doch noch und bot nicht nur den wohlhabenden Bauern in mannigfacher Hinſicht eine willkommene Beigabe und wirtſchaftliche Erleichterung, ſondern diente auch den ärmern Beiſaſſen zur Linderung ihrer Noth und zum Schutz gegen das äußerſte Elend. Sie bezogen aus der Allmende ihr Brenn- und Bauholz, erhielten kleinere Stücke Land zum Anbau und zur Benutzung überwieſen und durften eine Ziege, ein Schwein oder ihr ſonſtiges Nothvieh auf die Gemeindewieſe treiben[1]. Mancherorts gelang es ſogar der alten Markgenoſſenſchaft, eine größere Unabhängigkeit zu wahren und hierdurch, wie z. B. in einzelnen Kantonen der Schweiz, wo die Grundherrlichkeit überhaupt beſeitigt wurde, eine neue Blüthezeit der freien Dorfſchaft vorzubereiten.

Wenn man alle dieſe verſchiedenen Momente zuſammenfaßt, dann wird man das Urtheil verſtehen, welches Grimm über die Lage des ſpätmittelalterlichen deutſchen Bauernſtandes gefällt hat. „Ich glaube," ſagt er, „die Hörigkeit und Knechtſchaft der Vergangenheit war in vielem leichter und liebreicher als das gedrückte Daſein unſerer Bauern und Fabriktaglöhner. In den alten Dienſtleiſtungen war überhaupt mehr Naturleben. . . . Die Laſten der heutigen Bauern haben darum ſchon einen ſchwerern Charakter, weil ſie auf ein engeres, einförmiges Ziel gerichtet, Mittel und Wege dazu oft den Geſchäften des Landmannes unangemeſſen ſind."[2]

Neben der Erbleihe, dem Bauerlehen, finden wir zur Zeit der Rechtsbücher auch die „einfache bäuerliche Leihe", welche ein kündbares Nutzungsrecht gegen jährlichen Zins (Zins- oder Pachtbauern) oder gegen landwirtſchaftliche Dienſte (Dienſtbauern) gewährte. Der Pachtzins war mäßig, auch darum leicht, weil er meiſt in Erzeugniſſen des Bodens entrichtet werden durfte. Vielfach hatten die freien Pächter auf kirchlichen oder andern grundherrlichen Beſitzungen die dritte Garbe zu entrichten, indem die erſte für die Bewirtſchaftungskoſten berechnet, die zwei andern als Reinertrag zwiſchen ihnen und dem Pachtherrn getheilt wurden[1]. Und wenn auch die eigentliche Maſſe der agrariſchen Bevölkerung aus Colonen und Hofhörigen beſtand, ſo findet ſich ſchließlich am Ausgange des Mittelalters eine noch immerhin zahlreiche freie Bauernſchaft, welche auf eigenem Hofe außerhalb der grundherrlichen Dorfſchaft oder auch inmitten derſelben wohnte. Am meiſten vertreten iſt dieſelbe in Schwaben, Franken, den Rheinlanden, Weſtfalen, in Tirol, der Schweiz, Lauenburg, Friesland und einem Theile von Schleswig-Holſtein, bei den Ditmarſen, d. i. den deutſchen Marſchen.

---

[1] Maurer, Geſchichte der Dorfverfaſſung in Deutſchland I (Erlangen 1866), 228 ff.

[2] Rechtsalterthümer S. xvi u. 395.

7. Von größter Bedeutung für die bäuerlichen Verhältniſſe iſt jeder Zeit und überall die Familien- und Erbrechtsordnung.

Das älteſte deutſche Recht ſcheint vielfach nur ein gleiches Erbrecht der Kinder und demzufolge allein das Syſtem der freien Theilbarkeit des Grundeigenthums gekannt zu haben. Der Wohlſtand der Familie blieb dabei geſichert, ſolange die gemeine Mark noch ſehr umfangreich und der Erwerb neuen Eigenthums aus derſelben möglich war. Später jedoch ſteht für einen großen Theil Deutſchlands das Syſtem des geſchloſſenen Bauernhofes im Vordergrunde. In den fruchtbaren Rheinlanden wird die Theilbarkeit der Grundſtücke beibehalten. Nicht bloß wurde hier das väterliche Erbe unter die Kinder getheilt, ſondern es konnte auch durch Verkauf der Hof zerſtückelt werden. Daneben fanden ſich jedoch ebenfalls hier geſchloſſene, untheilbare Güter[1]. Wo der Grundſatz der „Untheilbarkeit des Eigen“ gilt, da wird das Gut vom älteſten, zuweilen vom jüngſten Sohne geerbt. Die übrigen Geſchwiſter blieben entweder als bevorzugte, nicht zu entfernende Dienſtboten auf dem väterlichen Hofe, oder ſie ſuchten, mit einer Abfindungsſumme ausgeſtattet, anderwärts, in Handwerk oder Dienſt, ihr Fortkommen. Der deutſchen Rechtsgewohnheit gemäß erſcheint der Beſitzer des Hofes ſo vielfach durch die Familie in ſeiner Dispoſitionsbefugniß beſchränkt, daß eher die Familie denn der individuelle Inhaber als rechtlicher Träger des Grundeigenthumsrechts ſich darſtellt. Die Erklärung hierfür darf nicht bloß in dem Verlangen, der Familie ihren Wohlſtand zu erhalten, auch nicht lediglich in dem Umſtande, daß bei dem Uebergang zur Seßhaftigkeit die Anſiedelung der germaniſchen Stämme etwa familienweiſe erfolgte, ſondern muß ganz beſonders in der dem germaniſchen und chriſtlichen Rechte eigenthümlichen tiefern Erfaſſung und Geltendmachung des Familienzuſammenhanges, der Einheit der Familie, geſucht werden.

---

[1] Mißernte befreite entſprechend von dem Pachtzins, wie auch unverſchuldete Rückſtände ſtraflos blieben.

Indem das deutſche Familienrecht die Idee der Blutsgemeinſchaft und Verwandtſchaft zum leitenden Princip wählt, ſchließt es ein enges, ſittliches Band über die augenblicklich dem gemeinſamen pater familias rechtlich Unterworfenen hinaus um die Geſamtheit der Blutsverwandten. Eltern oder „Ahnen“, Deſcendenten oder „Erben“, die Collateralen oder „Magen“ („Spindel“- oder „Spillmagen“ von mütterlicher Seite, „Schwertmagen“ von väterlicher Seite), ſie alle bilden

---

[1] A. Lette und L. v. Rönne, Die Landesculturgeſetzgebung des preußiſchen Staates I (Berlin 1853), LIX.

den einen „Leib“ der Familie. Im Kopfe dieſes ſymboliſchen Körpers ſtehen die Stammeltern, im Buſen die Deſcendenten, von Gelenk zu Gelenk die Seitenverwandten, vom Schultergelenk an. Da man ſieben Gelenke zählte, endigte die Verwandtſchaft nach germaniſcher Auffaſſung im ſiebenten Grade, mit dem ſogen. „Nagelmagen“. Den eigentlichen Kern der Familie bildet der Mannesſtamm, die Agnaten (masculi per masculos descendentes). An ſie reihen ſich die Frauen und die übrigen Cognaten. Der Grund für den engern Zuſammenhang des Mannesſtammes, insbeſondere für ſeine Bevorzugung bei der Erbfolge, muß zum Theil in der Vorſtellung geſucht werden, daß der Beſitz des Familienſtammgutes urſprünglich zum perſönlichen Kriegsdienſt, zum Heerbann verpflichtete, von welchem die Töchter natürlich ausgeſchloſſen waren. Abgeſehen von dem ererbten Familiengute, rückſichtlich der etwa dazu erworbenen Grundſtücke wurde auch den Töchtern ein Erbrecht zugeſtanden, ja ſogar hinſichtlich der Mobiliarnachlaſſenſchaft, ſoweit nicht für das Stammgut nothwendige Inventarſtücke (Vieh, Hauseinrichtung, Betriebswerkzeuge) dieſelbe bildeten, vielfach ein Vorzug vor den Agnaten gewährt. An die Verwandtſchaft, die Zuſammengehörigkeit zu einer „Sippe“, ſchließen ſich von alters her die weitgehendſten Rechte und Pflichten, ſo der gegenſeitige Schutz, Eideshilfe in Rechtsſtreitigkeiten und Kampfeshilfe in der Fehde, vormundſchaftliche Beziehungen und Pflichten u. ſ. w. Auch die Blutrache gehört hierhin; dieſelbe erloſch jedoch, nachdem das Chriſtenthum ſich vollauf des germaniſchen Geiſtes bemächtigt hatte.

Von beſonderem Intereſſe ſind für uns an dieſer Stelle die vermögensrechtlichen Beſchränkungen, welche der Inhaber des Familienſtammgutes im Intereſſe der Familie ſich gefallen laſſen mußte. Nach deutſchem Rechte wird, wie geſagt, nicht ſo ſehr der gegenwärtige Inhaber des liegenden Gutes, ſondern die Familie ſelbſt als der wahre Eigenthümer behandelt. Jener beſitzt das Gut für die Familie und verwirkt es an dieſelbe, ſobald er es ihr zu entfremden ſucht. An der Hand dieſes Princips allein erklären ſich in befriedigender Weiſe die poſitiven Beſtimmungen der deutſchen Gewohnheit, derzufolge der zeitige Inhaber des immobilen Familien-Erbgutes in ſeinen Verfügungen über dasſelbe weſentlich durch die Rechte der übrigen Familienglieder beſchränkt wird. Letztern ſteht außer dem „Fall“- oder „Anfallsrechte“, d. h. dem Rechte des unmittelbaren (ipso iure) Ergriffenwerdens von der eröffneten Erbſchaft, ſchon bei Lebzeiten des eventuellen Erblaſſers die „Wart“ oder das ſogen. „Warterecht“ zu, d. h. die gewiſſe, durch Verfügungen des zeitigen Inhabers nicht zerſtörbare Erbhoffnung, die nur durch Unwürdigkeitsgründe, wie ſie vom Herkommen beſtimmt waren, aufgehoben werden konnte. Man unterſchied bei dieſer Anwartſchaft der Familie zwiſchen dem „Beiſpruchsrechte“ des „nächſten Erben“ und dem „Näherrechte“ bezw. dem „Retract“ der übrigen Familienglieder. Ohne „Beiſpruch“, d. h. ohne Einwilligung des „Anerben“, d. i. des zur Zeit der Veräußerung zunächſt Berufenen, iſt jede Veräußerung für ihn ungiltig. Er konnte das veräußerte Object von jedem Dritten zurückfordern, „erwinden“, mit der Wirkung, daß der unbefugt Veräußernde ſogar ſein Recht an den das Gut „revocirenden“ nächſten Erben verlor. Den übrigen Familiengliedern ſtand zugleich regelmäßig ein Näherrecht zu. Dasſelbe charakteriſirt ſich dem mit Zuſtimmung des nächſten Erben oder im Falle „echter Noth“ berechtigt Veräußernden gegenüber als Vorkaufsrecht bei gleichem Kaufpreiſe, welcher ihm von dem dritten Käufer geboten war. Darum ſagte ein altfrieſiſches Sprichwort: „wer lande wil sellen, der schall lude bellen“, d. h. wer Land zum Verkauf will ſtellen, der ſoll die Familienglieder zur Veräußerung herbeirufen, damit ſie, wenn ſie wollen, von ihrem Vorkaufsrechte Gebrauch machen können. Gegenüber dem Käufer aber erſcheint dieſes Näherrecht der Familienglieder als ſogen. „Retract", d. h. als Rückkaufsrecht gegen Erſtattung des Kaufpreiſes[1]. Ebenfalls bezüglich der Mobilien, der „*fahrenden Habe*" oder „Fahrniß", war die freie Verfügung mannigfach beſchränkt. Vor allem blieb das nothwendige lebende und todte Inventar des Familienſtammgutes der freien Veräußerung ebenſo entzogen wie das Gut ſelbſt. Im übrigen durfte der zeitige Inhaber des Familiengutes über die Fahrniß frei verfügen, ſolange er geſunden Geiſtes und Leibes war. Es entſprach der natürlichen Derbheit der deutſchen Auffaſſung, daß man in zweifelhaften Fällen erſt aus einer Prüfung der Körperkraft auf die vorhandenen geiſtigen Kräfte ſchloß. So beſtimmt der Sachſenſpiegel rückſichtlich der „Kraftprobe" des

---

[1] Das altgermaniſche Stammgutſyſtem hat ſich insbeſondere bei den Familien des hohen Adels kraft autonomer Familienſtatuten (Privatfürſtenrecht), bei dem niedern Adel mehr oder minder in der Form von Familienfideicommiſſen kraft nichtautonomer Stiftungen erhalten.

Es können in Deutſchland heute drei verſchiedene Agrarverfaſſungen unterſchieden werden:

1. Das *Rittergut*, d. h. der *geſchloſſene Großgrundbeſitz*. Er beherrſcht vorzugsweiſe die altſlaviſchen Gebiete rechts von der Elbe, die erſt im Mittelalter dem Chriſtenthum und Deutſchthum erſchloſſen wurden.

2. Das Syſtem des *Anerben-Rechtes* oder des *geſchloſſenen Bauernhofes* mit feſtem Hofgut. Daſſelbe findet ſich namentlich bei den frieſiſchen, ſächſiſchen und bayriſchen Stämmen.

3. Das Syſtem der *gleichmäßigen Theilung* in den Gebieten der fränkiſchen und alemanniſchen Stämme.

„Es beſtimmt ſomit (immer im allgemeinen geſprochen) im Nordoſten der große Grundbeſitz, im Südweſten der Kleinbeſitz den Charakter der Gegend und Landwirtſchaft. Zwiſchen dieſen beiden Extremen erſtreckt ſich das Gebiet des eigentlichen Bauerngutes oder Bauernhofes, beſonders breit ausgedehnt im Nordweſten und Südoſten" (E. *Jäger* a. a. O. III [Berlin 1888], 37 ff.).

Ritters: „Alle fahrende Habe vergibt der Mann ohne Erlaubniß der Erben, alldieweil er ſo kräftig iſt, daß er mit einem Schwerte umgürtet und mit einem Schilde von einem Stein oder Stock, eine Elle hoch, ohne eines Mannes Hilfe auf ein Roß ſteigen kann, wenn man ihm das Roß und den Steigbügel hält."

Von höchſter Bedeutung war der Ausſchluß der freien Verſchuldbarkeit. Die Erhaltung des Hofes in betriebsfähigem Zuſtande wurde durch ein Einſpruchsrecht des nächſten Erben gegen Verſchuldung des Familiengutes geſichert, wie andererſeits eine hypothekariſche Ueberlaſtung desſelben ſchon durch die alleinige Haftbarkeit der Mobilien, wenigſtens dem Sachſenſpiegel zufolge, ausgeſchloſſen blieb: „Wer das Erbe nimmt, der ſoll des Verſtorbenen Schulden bezahlen, ſoweit das Erbe an fahrender Habe zureicht."[1] „Auch hier tritt wieder", wie Eugen Jäger hervorhebt, „die ſegensreiche Wirkſamkeit der volkswirtſchaftlichen Geſetzgebung der Kirche hervor. Sie verbot den Zins in ſeiner kapitaliſtiſchen Form, d. h. unter Vorbehalt der Zurückzahlung des Kapitals. Die Folge war der Rentenkauf, wobei man das Kapital für immer hingab, aber ſich eine ewige Rente davon vorbehielt, alſo eine Rente kaufte, die meiſt 5 % vom Kapital betrug. Die Landwirtſchaft, die ohne Kapital ſich nicht aufſchwingen kann, erhielt dadurch, beſonders in den beſſern Jahrhunderten des deutſchen Mittelalters, eine Menge Gelder, die ſie bloß zu verzinſen, aber nicht zurückzuerſtatten brauchte. Auf dieſe Weiſe konnte ſie ſich zu hoher Blüthe entwickeln. Man hatte damals noch keine Maſchinen und keinen künſtlichen Dünger, keine Kenntniß der Chemie und keine landwirtſchaftlichen Muſterſchulen; dennoch aber befand ſich die damalige deutſche Landwirtſchaft infolge dieſer geſunden Creditorganiſation und der Ehre, deren ſich die Arbeit damals erfreute, auf einer Höhe, welche, relativ betrachtet, die in der Gegenwart weit überragt."[1] —

---

[1] Sachſenſpiegel I, A. 6.

8. Das Feudalſyſtem hat ſeine begeiſterten Bewunderer und ſeine ſchärfſten Tadler gefunden. Auf beiden Seiten jedoch zeigt die Beurtheilung eine gewiſſe Einſeitigkeit. Nein, das Feudalſyſtem iſt nicht das Ideal einer richtigen oder gar vollendeten Wirtſchaftsordnung. Aber es iſt die den Zeitverhältniſſen entſprechende, durch ſie bedingte Verwirklichung einer Idee von höchſter Bedeutung, eines Grundſatzes, welcher das Fundament jeder geſunden Wirtſchafts- und Geſellſchaftsordnung zu allen Zeiten war und für alle Zeiten bleiben wird, des Grundſatzes, daß Ordnung, geſellſchaftliches Glück und ausreichende materielle Verſorgung für alle nur aus der Bindung der menſchlichen, individuellen Willkür, aus ihrer Unterordnung unter das Geſamtintereſſe erſtehen kann.

Man faßt den Begriff „Feudalſyſtem" entweder im engſten und eigentlichen Sinne als gleichbedeutend mit dem Lehensweſen, oder die

---

[1] E. Jäger a. a. O. I, 207 Anm.; ebd. II (Berlin 1884), 270 ff. — Neumann, Geſchichte des Wuchers in Deutſchland. Halle 1865. — Während das Mittelalter mit aller Entſchiedenheit den Darlehenszins (usura) verurtheilte, ließ man unbedenklich die Entrichtung einer Rente (census) für eine auf ein Grundſtück hingegebene Geldſumme zu. Der Rentenvertrag ſtellte ſich nämlich als Kauf dar; man kaufte durch das hingegebene Geld das Recht, Renten, d. i. Fungibilien, periodiſch als Gegenleiſtung für das überlaſſene Vermögensſtück zu empfangen. War die Rente eine Geldrente, ſo glich äußerlich der Rentenkauf ſehr dem Darlehen; dennoch hatte der Rentenzahler nicht die Verpflichtung zur Rückzahlung des Kapitals, was zum Weſen des Darlehens gehört. War die Rente ablösbar, ſo erſchien der Rentenkauf als Verkauf auf Wiederkauf. Nachdem die Rente ſpäter auch auf ſeiten des Rentenkäufers kündbar geworden, näherte ſie ſich mehr und mehr dem verzinslichen Darlehen, zu deſſen Verdeckung man ſie mißbrauchte. Der Rentenkauf in ſeiner geſunden Form war eine der Natur des landwirtſchaftlichen Betriebes entſprechende Grundverſchuldung.

„Feudalität“ bezeichnet in einem weitern Sinne ſowohl das Verhältniß zwiſchen Lehensherrn und Vaſallen wie zwiſchen Grundherrn und Colonen. Endlich im weiteſten Sinne verſteht man nicht ſelten unter dem „Feudalſyſtem“ den Inbegriff all der verſchiedenen Rechtsformen, durch welche zur Zeit des Mittelalters Grundeigenthümer und Grundbeſitzer in ihrer Verfügungsfreiheit, ſei es durch gegenſeitige Pflichten, ſei es im Intereſſe der Geſamtheit, gebunden waren, kurz: die mittelalterliche, gebundene Wirtſchaftsordnung, ſoweit dieſelbe am Grund und Boden zur Geltung kam. In dieſem weiteſten und analogen Sinne möchten wir an dieſer Stelle Wort und Begriff „Feudalſyſtem“ verſtanden wiſſen. Was insbeſondere die grundhörigen Colonen betrifft, um noch einmal darauf zurückzukommen, ſo war ja ihre Lage zu Anfang ſowohl als auch theilweiſe in den ſpätern Zeiten im Widerſpruche mit der natürlichen Würde des Menſchen. Durch Noth gedrängt oder durch Gewalt bezwungen, hatte der ehemals freie Bauer ſein Erbgut opfern müſſen. Ehre und Freiheit, Waffenrecht und politiſches Vollbürgerthum galten aber, wie geſagt, nach germaniſcher Auffaſſung als unzertrennlich mit ſelbſteigenem Grundbeſitz verbunden. So war es alſo in der That eine ſchmerzliche Einbuße an Freiheit, Ehre und Menſchenwürde, gewiſſermaßen eine capitis deminutio geweſen, als die kleinern, freien Grundeigenthümer den mächtigern Grundherren, den königlichen Lehens- und Gefolgsleuten, welche gegen die Verpflichtung beſonderer Treue und Dienſtleiſtung neben eigenem Beſitz auch weit ausgedehnte Gebiete als Lehen innehatten, ihr Eigenthum übertrugen, um es von dieſen gegen Frohn- und Zinspflicht zurückzuerhalten. Andererſeits iſt die Zeit des Feudalſyſtems nicht ſo dunkel, wie eine einſeitige und unaufrichtige Geſchichtſchreibung ſie zu ſchildern beliebt. Die Unabhängigkeit bedeutete in jenen Zeiten für den geringen Mann ſo viel wie Hilfloſigkeit, während der ſelbſtgewählte Schutzherr den für ſich allein ohnmächtigen Bauern ſogar gegen die Willkür königlicher Beamten wirkſam zu ſchützen vermochte. Ueberdies wurden unter dem Einfluſſe der chriſtlichen Kirche die Härten der Abhängigkeit immer mehr gemildert, die Leiſtungen nach Art und Maß genauer abgegrenzt, die rein perſönlichen und die Familienverhältniſſe der Willkür der Grundherren völlig entzogen[1]. Beeinträchtigungen und Rechtsverletzungen ſeitens der Grundherren blieben allerdings für den einzelnen Fall ebenſowenig ausgeſchloſſen wie der Trotz und der Uebermuth der Colonen,

---

[1] W. Hohoff hat ſich die dankenswerthe Mühe genommen, eine Anzahl gewichtiger Zeugniſſe hierfür zuſammenzuſtellen, die in Ober-

---

dörffers Correſpondenz veröffentlicht wurden: Die oft behauptete Unwahrheit von der Knechtung der Bauern durch die Geiſtlichkeit und durch die Klöſter läßt ſich am wirkſamſten widerlegen durch proteſtantiſche oder liberale Autoren. Wenn dieſe gegentheilige Zeugniſſe ablegen, dann geſchieht es gewiß nicht aus Liebe zur katholiſchen Kirche, ſondern weil die klaren Thatſachen der Geſchichte ſie dazu zwingen. Da ſei denn zunächſt angeführt der Rechtshiſtoriker Georg Ludwig v. Maurer, bis zu ſeinem Tode Staatsrath in München. In ſeiner „Geſchichte der Frohnhöfe u. ſ. w. in Deutſchland“ (III, 277) ſagt dieſer Gelehrte: „Die geiſtlichen Grundherrſchaften zeichneten ſich ſehr vortheilhaft vor den weltlichen Herrſchaften aus. . . . Daher war es auch unter dem Krummſtabe gut wohnen.“ — Mit dieſem Urtheil Maurers ſtimmen alle wirklichen Kenner des Mittelalters überein. So ſagt W. Roſcher (Syſtem der Volkswirtſchaft II [7. Aufl.], 338, § 105): „Das Sprichwort ‚Unter dem Krummſtab iſt gut wohnen‘ iſt allerdings Wahrheit.“ Der auch von Laſſalle gerühmte Rechtshiſtoriker und Germaniſt Profeſſor W. Arnold ſchreibt: „Die biſchöfliche Herrſchaft war ungleich milder als die der weltlichen Herren, ſo daß es ſtets als wahre Befreiung begrüßt wurde, wenn die Gerichtsbarkeit in einer Stadt durch kaiſerliche Privilegien vom Grafen auf den Biſchof überging. Unter dem Krummſtabe war von jeher gut wohnen. Die Biſchöfe waren keine Herren, die auf Unterdrückung ausgingen, ſondern Väter der Stadt, die auf jede Weiſe für deren Emporkommen ſorgten“ (Das Aufkommen des Handwerkerſtandes [1861] S. 16). Ueber die Klöſter ſpeciell ſagt Arnold: „Ehe es Städte gab, ſind die Klöſter die ausſchließlichen Träger der Cultur geweſen. Im Innern Deutſchlands iſt die Chriſtianiſirung allein von ihnen ausgegangen, und man darf wohl ſagen, daß die Nation alles, was ſie geworden, den Klöſtern weſentlich mitverdankt: nicht allein die geiſtige Ausbildung, ſondern auch die materielle Entwicklung wurde erſt durch ſie hervorgerufen“ (Verfaſſungsgeſchichte der deutſchen Freiſtädte II, 164). „Im allgemeinen trat die höchſte Blüthe der Gewerbe im 14. Jahrhundert ein, und eine ſolche Blüthe iſt zu keiner Zeit wieder erreicht, am wenigſten in der Gegenwart mit ihren Maſchinen und Fabriken“ (ebd. II, 214).

S. Sugenheim ſagt trotz ſeiner ganz offenkundigen Voreingenommenheit gegen die Kirche und die Geiſtlichkeit in ſeiner preiswelche zuweilen ſelbſt mäßigen Verpflichtungen nicht nachkommen wollten. In der Regel wurden jedoch derartige Streitigkeiten durch

---

gekrönten „Geſchichte der Aufhebung der Leibeigenſchaft und Hörigkeit in Europa" (1861) S. 90: „In Frankreich fand die Umwandlung der Leibeigenen in Erbpächter am früheſten da ſtatt, wo die Lage der Unfreien während des Mittelalters überhaupt die günſtigſte war, in den geiſtlichen Territorien." — S. 108 ff.: „Ganz beſonders wurde während der Kreuzzüge in Gallien der Kirche häufiger noch als anderwärts die Gelegenheit geboten, ihre rühmlichen Bemühungen zur Milderung des Loſes der ländlichen Bevölkerung mit Erfolg eintreten zu laſſen. Die Geiſtlichkeit hat die Bauern nicht nur humaner behandelt, als es von den weltlichen Grundherren geſchah, iſt letztern nicht allein mit löblichem Beiſpiel vorangegangen in der Einführung und Zulaſſung wichtiger Verbeſſerungen in der Lage der eigenen Hörigen und Hinterſaſſen, ſondern ſie hat ihren mächtigen Einfluß auf die großen und kleinen Gewalthaber auch nicht ſelten dazu benutzt, die Feſſeln jener Bedauernswerthen zu löſen oder doch mindeſtens erheblich zu lockern. Die im Mittelalter öfters vorkommenden unentgeltlichen, beſonders teſtamentariſchen Freilaſſungen einzelner Leibeigenen, wie auch die mitunter letztwillig verfügten maſſenhaften Emancipationen von ſolchen durch weltliche Fürſten und Große zur Förderung des Seelenheils dieſer letztern (‚pro remedio animae meae') ſind faſt immer das Werk frommer und darum auch humaner Beichtväter oder ſonſtiger Prieſter geweſen. Dieſe benutzten nämlich die Momente der Zerknirſchung und ſanftern Regungen bei mächtigen und reichen Sündern, alſo zumal ihre Bußfertigkeit auf dem Sterbebette, nicht nur zur Bereicherung der Kirche allein, ſondern öfters auch zur Milderung des Loſes beklagenswerther Mitmenſchen, indem ſie jenen dergleichen Freilaſſungen als beſonders verdienſtliche und ſühnende Handlungen ſchilderten . . .; deshalb ſind die Freilaſſungen, zur Bezeichnung ihrer Urheber, auch gewöhnlich in den Gotteshäuſern und in deren Gegenwart vorgenommen und die Freigelaſſenen zu ihrer größern Sicherheit auch bisweilen unter den ſpeciellen Schutz der Kirche geſtellt worden. — Die Herbeiführung ſolch glücklicher milderer Stimmungen der Mächtigen zu Gunſten der unterdrückten und leidenden Menſchheit, auch außerhalb der letzten Stunden, iſt nun den Geiſtlichen mittelſt der Kreuzzüge erheblich erleichtert worden. Die weite Fahrt und der ſchwere Kampf, zu welchen ſie auszogen, waren für die größten wie die kleinſten Gewalthaber gütlichen Ausgleich oder durch Rechtsſpruch alsbald beigelegt. Kurz, die Freiheitsbewegung iſt für die Colonen bis zum Ausgange des

---

mit ſo außerordentlichen und vielfachen Gefahren verknüpft, daß alle kaum weniger tief als auf dem Sterbebette das Bedürfniß empfanden, des Himmels beſondere Gnade und ſpeciellen Schutz zu erwerben. . . . In ſolchen Momenten der Zerknirſchung und des geſteigerten Gefühles der Abhängigkeit von einer höhern Macht war nun würdigen Prieſtern die günſtigſte Gelegenheit geboten, zur Erleichterung der Lage der leibeigenen oder hörigen Bauern, behufs Abſchaffung oder doch weſentlicher Milderung gar mancher dieſer ſchwer drückenden grundherrlichen Gerechtſame ihren Einfluß geltend zu machen. Und ihre diesfälligen Bemühungen ſind um ſo häufiger von Erfolg gekrönt worden, da noch ſehr gewichtige anderweitige Momente ihnen hierin gar belangreiche Unterſtützung gewährten.“ — „Schon im 12. Jahrhundert war in England das Los der Leibeigenen und Hörigen ungleich beſſer, als man gemeinhin glaubt. Die königlichen Gerichtshöfe ſchützten dieſe gegen Mißhandlungen und Uebergriffe der Herren und ihrer Beamten“ (ebd. S. 288). „In England hatte ſich ſchon früh auf dem Wege einzelner Freilaſſungen eine nicht unbedeutende Menge von Leibeigenen zur Freiheit emporgeſchwungen, da in England jene ſowohl leichter und billiger als auch vollſtändiger zu erlangen waren wie auf dem Continente und zumal in Frankreich. Es war dies allem Anſchein nach der britiſchen Geiſtlichkeit zu danken, die von jeher und während des ganzen Mittelalters mit beſonderem, mit noch größerem Eifer als die meiſten ihrer feſtländiſchen Amtsbrüder die Löſung der Bande jener Unglücklichen zu fördern ſuchte, alle dahin zielenden Handlungen als die gottgefälligſten pries, darum z. B. nicht nur die Beſitzer derſelben zu ihrer Gratis-Entlaſſung oder um billigen Preis, ſondern auch wohlhabende Dritte bewog, dieſen für ſie zu zahlen“ (ebd. S. 290). — „Größern Antheil als in allen übrigen Staaten unſeres Welttheils hatte die chriſtliche Kirche in Skandinavien an der Milderung und endlichen Beſeitigung der Knechtſchaft. Der ſchon von dem erſten chriſtlichen Monarchen des Nordens, von Knut dem Heiligen, gefaßte Entſchluß, in ſeinem Reiche die Knechtſchaft völlig abzuſchaffen, war das Werk der Geiſtlichkeit. Freilich iſt die Zeit, das vorletzte Decennium des 11. Jahrhunderts, dazu noch nicht reif geweſen, allein der Clerus ſtrebte mit ungemeinem Eifer, ſie dazu reif zu machen“ (ebd. S. 501 f.). — Von den Benediktinern ſagt Sugenheim: „Einige Uebereinkünfte zwiſchen dem

Mittelalters eine langſam, aber ſtätig fortſchreitende. Wäre dieſe günſtige Entwicklung nicht durch die unterſchiedsloſe (en bloc) Re-

---

Kloſter Monte Caſſino und verſchiedenen ihm unterthänigen Landgemeinden aus der Zeit des 13. Jahrhunderts geben erwünſchte Aufſchlüſſe über die damaligen Verhältniſſe zwiſchen Grundherren und Bauern im neapolitaniſch-ſiciliſchen Reiche. Von dem Unfug der ‚todten Hand‘ und ihrem Ausfluß, dem verhaßten ‚Beſthaupt‘, war hier nirgends die Rede, indem den Landleuten ein unbeſchränktes letztwilliges Verfügungsrecht über ihren Nachlaß und den Verwandten, mitunter ſelbſt den entfernteſten, ein ebenſo unbeſtrittenes Erbrecht im Falle teſtamentloſen Hintrittes geſtattet war. Mißhandlungen Leibeigener und ſonſtige Freiheiten, die ſich Ritter und Edle gegen dieſe anderwärts ganz unbedenklich erlauben mochten und tagtäglich erlaubten, waren hier ſtreng unterſagt und wurden empfindlich geahndet. Die jenen obliegenden Frohndienſte waren genau beſtimmt und ſind im ganzen ebenſo mäßig geweſen wie die Grundſteuern und übrigen von ihnen geforderten Leiſtungen, welche die Bauern überhaupt zu verweigern berechtigt waren, ſolange ihnen vom Kloſter z. B. kein Erſatz ihres requirirten oder bei den Frohnden gefallenen Viehes geleiſtet worden. Ein Höriger, der zwei Ochſen beſaß, brauchte z. B. im ganzen Jahre nur an vier Tagen mit ſeinen Ochſen für das Kloſter zu arbeiten und außerdem nur noch jährlich zwei Hühner zu liefern" (ebd. S. 224).

Das gar nicht hoch genug zu veranſchlagende Verdienſt, welches ſich beſonders die Klöſter um die Arbeit, um die Cultur und Civiliſation erworben haben, wird von allen halbwegs unbefangenen neuern Geſchichtsforſchern offen anerkannt. So ſagt der proteſtantiſche Prediger Franz Winter in ſeinem fleißigen Werke über „Die Ciſtercienſer des nordöſtlichen Deutſchlands" (3 Bde., Gotha 1868—1871): „Wo wir im 13. Jahrhundert die deutſche Arbeit mit ihrem cultivirenden Einfluß vordringen ſehen, da finden wir auch die Klöſter und Ackerhöfe der grauen Mönche. Sie marſchiren an der Spitze der deutſchen Cultur, und ihre Bedeutung iſt für den Nordoſten Deutſchlands geradezu eine epochemachende geweſen. — In erſte Linie ſtellen wir bei der wirtſchaftlichen Thätigkeit der Ciſtercienſer nicht die materiellen Vortheile, welche ſie dem Lande brachten, ſondern die ſittliche Weihe, welche ſie der Arbeit gaben, wenngleich dies nicht eine Erfindung dieſes Ordens iſt. Es war in jener Zeit der Bauer in den Augen des adeligen Grundherrn tief verachtet, und ein guter Theil ception des fremden Rechtes unterbrochen worden, hätte der mit dem antiken Heidenthum coquettirende Humanismus und die Reformation

---

des Druckes, der auf ihm lag, iſt aus jener Verachtung der gewöhnlichen Arbeit zu erklären. Ganz beſonders aber mögen dieſen Druck und dieſe Verachtung die wendiſchen Bauern gefühlt haben. Hier war es eine mit den Verhältniſſen verſöhnende That, wenn Männer adeliger Geburt in der Mönchskutte neben dem aus dem Bauernſtande entſproſſenen Laienbruder mit Karſt, Spaten und Hacke das Land bearbeiteten, und das noch dazu in einem Orden, welcher der gefeiertſte und angeſehenſte der ganzen Welt war. (Ihm hatte bekanntlich der hl. Bernhard angehört, von dem Gieſebrecht in der Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit IV, 382 ſagt, daß ‚die letzten Fäden der Weltregierung ſich in die Zelle ſeines Kloſters verliefen‘.) Wahrlich, dies Beiſpiel muß auf die Kloſterbauern einen ſittlich erhebenden Eindruck gemacht haben, und wäre das Wort nicht ſonſt ſchon bekannt geweſen: ‚Unter dem Krummſtab iſt gut wohnen‘, man hätte es hier gewiß lernen müſſen. Das Verhältniß der Kloſterbauern war in der That ein ſehr freundliches und mildes“ (ebd. II, 468 f. 183). „Daß man, was man beſaß, durch eigene Arbeit erwarb, war im Orden Ehrenſache. Zwar nahm man willig dargebrachte milde Gaben, beſonders in liegenden Gütern, an; aber auf das allerſtrengſte ahndete man es, wenn ein Kloſter um Gaben bat“ (ebd. I, 116). „Es wäre ein großer Irrthum, anzunehmen, daß die Ciſtercienſer alle ihre großen Beſitzungen nur geſchenkt erhalten hätten. Nein, abgeſehen von dem, was urſprünglich Ausſtattung eines Kloſters war, ſind Schenkungen nur als Ausnahme anzuſehen“ (ebd. II, 174). Die Mönche haben das meiſte Land mit eigener Hand gerodet und cultivirt. „Wie durch einen Zauberſchlag blüht unter dem milden Krummſtab die Cultur auf. Das Land wird gemeſſen und geackert, die Feldmarken begrenzt, die Dörfer gebaut, die Waſſer werden gezähmt, abgelaſſen und geregelt, Kanäle gegraben und Mühlen errichtet, Handwerker und Künſtler ins Land gerufen, Kirchen und Pfarren gegründet“ (ebd. II, 228). — Friedr. Hurter ſagt: „Ueberhaupt geſtaltete ſich das Verhältniß der Unterſaſſen im allgemeinen weit milder zu einem geiſtlichen als zu einem weltlichen Herrn. Vieles ward hier nachgeſehen, erleichtert, in wohlwollender Freundlichkeit erlaſſen. Das allgemein gewordene Sprichwort von der Milde des Hirtenſtabes ward ſelten Lügen geſtraft. Die Bedrückung der Grundholden war eine Ausnahme, Befreiung zu erlangen leichter. . . . Ueberall, wo Klöſter nicht den kirchlichen Einfluß untergraben und gelähmt, wohl ſchon im 16. Jahrhundert würde jene Bewegung die vollſtändige Ablöſung der Grundlaſten auf friedlichem Wege herbeigeführt und wiederum einen vollfreien Bauernſtand geſchaffen haben[1].

Was das Feudalſyſtem in ſeiner beſſern Zeit auszeichnete, das war vor allem die Wahrung des organiſchen Charakters der Geſellſchaft. „Im Lehensweſen erſchien nämlich“, wie Friedrich v. Raumer[2] ſagt, „der Beſitz faſt als etwas Lebendiges, Sittliches; das getheilte Eigenthum wurde Zeichen und Beweis, daß auch die beiden Menſchen, der Lehensherr und der Vaſall, erſt ein Ganzes ausmachten. Ueberall trat Wechſelſeitigkeit der Rechte und Pflichten hervor, Treue und Wahrheit galt für die erſte Bedingung der Verhältniſſe, Lehensherren und Vaſallen ſollten jede Freude, jedes Leid theilen und ſich überall wechſelſeitig zu Hilfe kommen. Wer das Große, Ideale dieſer Anſichten und Verhältniſſe läugnet, der iſt befangen in vermeintlicher Weisheit des letzten Tages und unfähig, andere Zeiten zu begreifen.“ Was aber Raumer hier zunächſt von der höhern Form der Feudalität, dem eigentlichen Lehensverhältniſſe ſagt, gilt meiſt in gleicher Weiſe von den gegenſeitigen Beziehungen und Pflichten zwiſchen Grundherrſchaft einerſeits, Colonen und Dienſtleuten andererſeits. Kurz, die auf dem Feudalſyſtem beruhende Eigenthumsordnung wirkte auf die verſchiedenen Klaſſen und Stände der Geſellſchaft ebenſo einigend, wie das freiwirtſchaftliche Eigenthum ſie trennt, die Unterſchiede zu Gegenſätzen ausbildet und dieſe Gegenſätze bis zur unerträglichſten Schroffheit ſteigert.

ſich erhoben, trat Anbau, Milderung des Zuſtandes, freundliches Verhältniß zu den Untergebenen ein“ (Hurter, Innocenz III. III, 292. 540 ff. 561 ff.).

[1] E. Jäger a. a. O. II, 1 f.

[2] Hiſtoriſch-politiſche Briefe (Leipzig 1860) S. 242.

Diente das Feudalſyſtem dazu, einen engern, für den Beſtand und die Entwicklung der damaligen, noch von keiner ſtarken öffentlichen Gewalt beherrſchten Geſellſchaft ſo hoch bedeutſamen Zuſammenſchluß der einzelnen Glieder durch die wechſelſeitige Verknüpfung und Solidarität wirtſchaftlicher Intereſſen zu bewirken, ſo blieb es auch der altgermaniſchen Auffaſſung inſofern treu, als durch dasſelbe der Grund und Boden einer egoiſtiſchen Ausnützung im rückſichtsloſen Intereſſe des jeweiligen Beſitzers entzogen und ſeiner Beſtimmung, der gemeinſame Nährboden des Volkes zu ſein, in wirkſamer Weiſe erhalten wurde.

9. Eine Vergleichung der römiſchen und der deutſchen Entwicklung wird hierüber jeden Zweifel beſeitigen müſſen.

Wir finden in Rom nach den puniſchen Kriegen wie in der Karolingerzeit die Latifundienbildung. Aber der römiſche Bauer verliert hierbei ſeinen Landbeſitz völlig, der nun im Latifundium verſchwindet und von fremden Sklaven beſtellt wird. Der deutſche Bauer dagegen bleibt auf ſeiner alten Scholle. Er büßt ſeine perſönliche Unabhängigkeit ein, gewinnt aber dafür den Schutz eines mächtigen Schirmherrn. Andererſeits entſchädigt ihn die Sicherung ſeiner wirtſchaftlichen Exiſtenz für das Opfer des vollfreien Eigenthums an der Scholle. War der Colone oder Zinsmann abhängig von dem Grundherrn, ſo lag dieſem die Pflicht der Erhaltung ſeiner Hörigen und Zinsleute ob. Des Grundherrn Eigenthum iſt durch das dingliche Recht des Colonen ebenſo gebunden, wie deſſen Nutzeigenthum gebunden erſcheint durch das grundherrliche Herrſchaftsrecht. Das wechſelſeitig gebundene Eigenthum aber gewährt dem Grundherrn und dem Colonen zugleich den ſtandesgemäßen Unterhalt. Darum bezeichnet denn auch Janſſen mit Recht dieſe Grundhörigkeit geradezu als „die auf erblichen Beſitz gegründete Verſorgung des gemeinen Landmannes. Durch ſie erlangte der Bauer das ſeßhafte Weſen, die beſte Grundlage der Unabhängigkeit, und feſtes Brod war ihm ſicher“ [1]. Allein nicht bloß dem äußern Umſtande, daß in Rom die Latifundienbildung zugleich dem Beſitz und der Bewirtſchaftung, in Deutſchland nur dem Beſitz, nicht aber der Bewirtſchaftung nach ſich vollzog, verdankt der deutſche Bauer des Mittelalters ſeine günſtigere Lage. Der tiefere Grund vielmehr war einerſeits die deutſch-rechtliche Idee, daß an Grund und Boden als dem gemeinſamen Ernährungsfonds der Volksgeſamtheit ein freiwirtſchaftliches, individuelles Eigenthum überhaupt unzuläſſig, wie andererſeits der chriſtliche Grundſatz, daß die natürlichen Güter dieſer Erde zur Verſorgung aller, nicht zur Befriedigung der Laune oder bloß zur Bereicherung einzelner von Gott beſtimmt ſeien.

Es verſteht ſich zunächſt, um ins einzelne zu gehen, von ſelbſt, daß der ungetheilten Allmende gegenüber nicht der einzelne Markgenoſſe, ſondern die Geſamtheit derſelben, die ganze Genoſſenſchaft Art und Weiſe der Nutzung, die Zeit des Säens und Erntens, die Brache, die Schließung oder Oeffnung der Wieſen feſtzuſetzen, Wege und Triften, Weide und Maſtrechte zu beſtimmen, Heumaht und Holzſchlag zu erlauben, Rodungen zu bewilligen hatte [2].

Charakteriſtiſcher für das Verhältniß von Individuum und Geſamtheit war das Recht der Markgenoſſenſchaft gegenüber dem Sondereigenthum. Die Selbſtändigkeit, welche das deutſche Recht dem Einzelnen und der Gemeinſchaft gewährt, berechtigt überhaupt keinen von beiden, abſolut und ſchrankenlos das Eigenintereſſe im wirtſchaftlichen Leben zur Geltung zu bringen. Ueberall erſcheinen vielmehr Geſamtrecht und Sonderrecht als bedingt und beſchränkt durcheinander[1]. Darum kann auch insbeſondere der deutſche Grundeigenthümer mit ſeinem Eigen nicht machen, was er will. Er beſitzt keineswegs eine bis zur Willkür geſteigerte Fülle der Eigenthumsbefugniſſe. Das Gut, das er erworben, hatte urſprünglich, wenn auch für kurze Zeit, der Befriedigung der Bedürfniſſe einer Geſamtheit von Stammesgenoſſen und Dorfgenoſſen dienen ſollen. Dieſe hiſtoriſch urſprüngliche Beſtimmung aber bleibt auf dem Gute auch nach ſeiner Aneignung wenigſtens inſofern ruhen, als jede Benützung oder Verfügung, welche dem allgemeinen Wohle widerſpricht, ausgeſchloſſen iſt. Die Beſchränkungen ſind jedoch nicht überall dieſelben. Sie verändern ſich je nach der Art, der beſondern Bedeutung, dem beſondern Zweck der verſchiedenen Eigenthumsobjecte.

---

[1] Janſſen a. a. O. I, 300.

[2] Otto Gierke, Das deutſche Genoſſenſchaftsrecht II (Berlin 1873), 189.

Das Sondereigen beſaß die auch nach deutſcher Auffaſſung ihm weſentlich innewohnende Excluſivität im relativ höchſten Grade mit Rückſicht auf die Hofſtätte, d. h. die mit einem Gehege umfriedeten Wirtſchafts- und Wohnungsgebäude, die eingeſchloſſenen Felder und Gärten. Hier war der Eigenthümer in alter Zeit gewiſſermaßen der ſouveräne Landesherr, der Haus und Hof, Familie und Geſinde beherrſchte und ſogar mit Waffengewalt die geheiligten Grenzen ſeines Beſitzthums, den Frieden und die Ehre ſeines Hauſes und ſeiner Hausgenoſſen gegen jeden unbefugten Eindringling vertheidigen durfte. Dennoch war die Excluſivität des Privateigenthums auch da, wo ſie an der umhegten Hofſtätte ihre ſchärfſte Ausprägung erreichte, keineswegs gleichbedeutend mit einer nahezu gänzlich unbeſchränkten Verfügungsfreiheit. Was zunächſt die Bewirtſchaftung und das Wirtſchaftsperſonal betrifft, ſo wurden die Annahme und Lohnung des Geſindes, die Aufnahme von Hinterſaſſen und Tagelöhnern, die Umzäunungen, die nachbarlichen Verhältniſſe, das Halten von Vieh u. ſ. w. durch die Gemeinde geregelt und controllirt. Die Hofſtätte war zur Bebauung da; der Genoſſe konnte ſie daher nicht in jeder beliebigen Weiſe, ſondern nur für dieſen beſtimmten Zweck verwenden und war zu ihrer Behauſung ſogar verpflichtet. Nach manchen Weisthümern konnte er ſelbſt gezwungen werden, eine unbebaute Hofſtatt oder einen überflüſſigen Raum zur Gründung eines neuen Hofes gegen Entſchädigung abzutreten, wenn er ſich nicht bereit erklärte, binnen Jahresfriſt ſelbſt ein Haus darauf zu ſetzen. Umgekehrt bedurfte er der Bewilligung der Gemeinde, um ein neues Gebäude zu errichten. Jedenfalls ſollte er die einmal vorhandenen Gebäude nicht verfallen laſſen, ſie vielmehr in ordnungsmäßigem Stande halten, weshalb er eine regelmäßige Beſichtigung ihres Zuſtandes zulaſſen mußte und kein Gebäude ohne beſondere Erlaubniß abbrechen oder verſetzen durfte. Auch hatte er Fallthore und Bannzäune ordnungsmäßig anzulegen und zu erhalten[1]. Ebenſo wie hinſichtlich der Art und Weiſe der Nutzung war der Markgenoſſe auch in Verfügungen über die Subſtanz ſeiner allodialen Hofſtätte durch die Gemeinde beſchränkt. Jede Aenderung der Beſitzverhältniſſe ſtand unter der Aufſicht der ganzen Genoſſenſchaft oder ihrer gerichtlichen Ausſchüſſe. Urſprünglich galt das Sondereigenthum als unveräußerlich. Später durfte es veräußert werden, an außerhalb der Markgenoſſenſchaft ſtehende Perſonen jedoch nur mit Zuſtimmung der Gemeinde und mit einem Vorkaufsrechte der Dorf-, Mark- oder Landesgenoſſen. Die freie Theilbarkeit, die anfangs beſtand, ward nicht ſelten ſpäter beſchränkt, ſo daß die Theilung über ein beſtimmtes Maß hinaus für verboten galt und andererſeits eine Wiedervereinigung begünſtigt wurde. Die ältere Beſtimmung, welche eine Vereinigung mehrerer Güter in einer Hand als unzuläſſig bezeichnete, wurde jedoch bald beſeitigt und freie Vermehrbarkeit der Güter eingeführt.

---

[1] Gierke a. a. O. S. 194 ff. Daſelbſt die reichſten Quellenbelege.

---

[1] Gierke a. a. O. S. 198. 210.

Noch umfaſſender als an der Hofſtätte waren die Rechte der Gemeinde an denjenigen im Sondereigen ſtehenden Ländereien, welche nicht umzäunt waren und mit dem Namen der Feldmark bezeichnet wurden[1]. Hier war zunächſt der Eigenthümer hinſichtlich ſeiner Dispoſitionsbefugniß über die Subſtanz und das Recht an dem Acker, einer Aenderung der rechtlichen Beſitzverhältniſſe u. ſ. w. ebenſo beſchränkt, wie es ſoeben mit Bezug auf die Hofſtätte auseinandergeſetzt wurde. Dazu kamen eine ganze Reihe von Vorſchriften über die Bewirtſchaftung, die zum Theil auf uraltem Brauch, zum Theil auf Gemeindebeſchlüſſen beruhten und die genoſſenſchaftliche Regelung der Art und Weiſe, wie die Sonderwirtſchaft betrieben werden ſollte, zum Zwecke hatten. Die Gemeinde forderte, daß der Acker außer der zur Brache beſtimmten Zeit wirklich bebaut werde. Wer dauernd ſein Feld nicht bebaute, verlor dasſelbe nach Ablauf einer beſtimmten Friſt an die Gemeinde. Mancherorts trat der Heimfall an die Gemeinde auch dann ein, wenn man das Feld zu Wald verwachſen ließ, weil nach der alten Markverfaſſung nur Ackerland, nicht aber Wald im Privateigenthum ſtehen ſollte. Auch die Art und Weiſe der Bewirtſchaftung war in gewiſſem Umfange der privaten Willkür entrückt. Das Herkommen z. B. beſtimmte die Fruchtfolge ſowie die Zeiten des Beſtellens und des Erntens. Die Gemeinde ordnete an, auf welchen Ländereien Sommerfrucht oder Winterfrucht geſät werden ſollte, regelte die Weinleſe, ſetzte den Arbeitslohn für die Erntezeit feſt, beſtimmte die Brache u. ſ. w. — Doch nicht bloß die rechtlichen und wirtſchaftlichen Verfügungs- und Nutzungsbefugniſſe wurden hier im Intereſſe der Geſamtheit geregelt, ſondern überdies in höchſt charakteriſtiſcher Weiſe die Ausſchließlichkeit eben jener Nutzung ſelbſt beſchränkt. Nur ſolange die Aecker und Wieſen dem Pflug und der Senſe unterlagen, war das Nutzungsrecht des Eigenthümers ein excluſives. Nach der Heuernte ſtanden die Wieſen dagegen der allgemeinen Weide offen, ebenſo wie auch die Felder von der Ernte bis zur Beſtellung zur Stoppelweide allgemein gebraucht werden durften. Während der nach regelmäßigem Turnus eintretenden Brachzeit wurde der Acker der Feldmark wie ein Theil der Allmende zur gemeinen Weide oder Jagd benutzt. Kurz, „das Sondernutzungsrecht an den Ländereien der Feldmark war nicht ausſchließlich und voll, ſondern auf beſtimmte Zeiten und Gebrauchsarten eingeſchränkt. Und genau da, wo es aufhörte, begann an demſelben Lande das ungetheilte Geſamtrecht. Inſofern konnte man von Aeckern und Wieſen ſagen, ſie ſeien zugleich ‚eigen‘ und ‚gemein‘, ſie ſeien in geſchloſſener Zeit ‚Sondergut‘ und in offener Zeit ‚Allmende‘. . . . Dieſes Geſamtrecht war geſchichtlich der Reſt eines noch intenſivern Geſamtrechtes, eines freien und vollen Eigenthums der Gemeinde; es war das nicht mitvertheilte, vielmehr gemein gebliebene Stück des alten Geſamteigen an der genoſſenſchaftlich beſeſſenen Mark. Und es war dies nicht bloß, ſondern es wurde noch ſpät ſo empfunden. Weder ein polizeiliches Recht der Gemeinde als ſolcher, noch privatrechtliche Servituten oder Rechte an fremder Sache lagen hier vor: ſondern ein nicht in Sonderrechte zerlegtes Stück eines Geſamteigenthums alter Art. Die Geſamtheit hatte an der Feldmark ihr Eigenthum nicht ganz an die Einzelnen vergeben, ſondern einen Theil desſelben ſich vorbehalten“ [1].

---

[1] Gierke a. a. O. S. 212 ff.

Die „Gebundenheit“ in Bezug auf Wirtſchaft und Dispoſitionsbefugniſſe erſcheint ſelbſtverſtändlich in den Hofmarken, wo eine Grundherrſchaft Eigenthümerin des Bodens war, alſo auf ſeiten des hörigen oder zinspflichtigen Colonen, noch ſtärker als beim freien Bauernſtande. An Stelle der Markgenoſſenſchaft tritt hier der Grundherr, der den Colonen bei Gefahr des Gutsverluſtes zu ordnungsmäßigem Bau verpflichtete und ſehr genaue Vorſchriften über die Art der Benutzung und Bewirtſchaftung zu geben pflegte. Allein wenn auch die Grundherrſchaft, inſofern ſie ſelbſt mit ihren Gütern keinem freien Gemeindeverbande angehörte, an und für ſich durch ein Geſamtrecht der Markgenoſſen nicht beſchränkt wurde, ſo bildete ſich doch alsbald unter den zinspflichtigen Colonen ſelbſt eine der freien Markgenoſſenſchaft analoge Hofgenoſſenſchaft aus, welche das Herrenrecht in mannigfacher Weiſe minderte und eine Willkürherrſchaft unmöglich machte. Streitigkeiten über die Güter werden von nun an innerhalb der Hofverbände nur von dem mit Hofgenoſſen beſetzten Hofgerichte, an deſſen Spitze der Herr oder ein Beamter desſelben ſteht, entſchieden. Namentlich bildet ſich der Rechtsſatz aus, daß ein Hofgut, ſei es wegen Zinsverſäumniß, wegen Mißbaues oder wegen Nichterfüllung hofgenoſſenſchaftlicher Pflichten, allein durch Urtheil und Spruch, unter Hinzuziehung einiger Hofgenoſſen, vom Herrn eingezogen und einem beſſern Wirte übertragen werden konnte. Auch durfte die Wiederverleihung des Gutes lediglich an ein anderes Glied der Genoſſenſchaft geſchehen. Kurz, Grundherr und Hofgenoſſenſchaft bilden von nun an die beiden Factoren, welche miteinander die Sondernutzung ſeitens der Colonen regeln, die Art der Bebauung ſowie die Aenderung der Beſitzverhältniſſe ſowohl im Intereſſe der Grundherrſchaft wie der Hofgenoſſenſchaft überwachen. Auch das Herrenrecht zeigt ſich alſo immer mehr gebunden, nicht bloß durch die dinglichen Rechte der Colonen, ſondern ebenſo durch das Recht der Geſamtheit, wie andererſeits „neben dem Herrenrecht ein genoſſenſchaftliches Geſamtrecht als Quelle der Gebundenheit und Abhängigkeit des Sonderrechtes“ der Erbpächter erſcheint[1].

---

[1] Gierke a. a. O. S. 215. 219.

In ähnlicher Weiſe iſt in dem eigentlichen Lehensverhältniſſe zwiſchen dem Lehensherrn und den Vaſallen die Bindung eine wechſelſeitige. Der Lehensmann hat das Recht, ſeine Lehen zu beſitzen, zu gebrauchen, Früchte daraus zu ziehen und alle mit dieſen Befugniſſen naturgemäß verbundenen Rechte auszuüben. Praktiſch ſteht er in der Benützung des Gutes faſt wie ein Eigenthümer da[2]. Sein Nießbrauchsrecht iſt erblich. Er kann die Gebrauchsart ändern, ſolange durch eine Aenderung das Gut nicht verſchlechtert wird. Durch Verpachtung u. dgl. darf er auch andern die Ausübung ſeines Rechtes überlaſſen. Dem Lehensherrn ferner iſt jede Verfügung über das Lehensobject unterſagt, ſofern dadurch das vaſallitiſche Recht gekränkt, die Lage des Lehensmannes verſchlechtert wird. Entſtehen Streitigkeiten, ſo haben die Vaſallen auf dem Hofe ihrer Herren Recht zu holen. Aber nicht der Herr allein entſcheidet, und der Spruch wird nicht nach Willkür gefällt. Unter dem Vorſitze des Herrn oder ſeines Stellvertreters ſitzen Vaſallen zu Gericht und urtheilen als Schöffen nach Lehensrecht. Andererſeits, wie günſtig auch die Lage des Vaſallen ſein mag, das Obereigenthum ſeines Herrn beſchränkt dennoch ſeine Verfügungsfreiheit in mannigfacher Hinſicht. So muß er z. B. alles vermeiden, wodurch die Rückgabe des Lehens bei einer Auflöſung des Verhältniſſes verhindert werden könnte. Er darf daher keine

---

[1] Gierke a. a. O. S. 199 ff. 210. 218.

[2] Cf. Lib. Feudorum II, tit. 23, § 1: Beneficium ex benevolentia ita datur alicui, ut proprietas quidem rei penes dantem remaneat, usus fructus vero ita ad accipientem transeat, ut ad eum heredesque suos in perpetuum pertineat ad hoc, ut ... fideliter domino serviat. Ebenfalls Lib. Feudorum II, tit. 8, § 1: Rei vasallus habet potestatem, ut tamquam dominus ... etc.

Veräußerung vornehmen mit Verletzung des lehensherrlichen Rechtes, das Lehen nicht ohne Einwilligung des Herrn dinglich belaſten, nicht vermindern oder verſchlechtern u. ſ. w. — Höchſt beachtenswerth ſind ſchließlich die mannigfachen öffentlich=rechtlichen Laſten, welche die Grundherren für ihr Recht, Rente zu genießen, tragen mußten. Die Güter der Landesherren kamen auf für die Koſten, welche heute aus der Civilliſte beſtritten werden. Auf den Vaſallen laſtete die Pflicht des Kriegsdienſtes. Die kirchlichen Beſitzungen trugen die Koſten des Gottesdienſtes, des Unterrichts, der Armen= und Krankenpflege. Die Abgaben, welche ſpäter der Liberalismus durch ein hartes Steuerſyſtem vielfach dem armen Mann aufzuladen verſtand, wurden in der Blüthezeit des Feudalweſens wirklich von den „ſtärkern Schultern“ getragen. Auch haben die großen Lehenshöfe der mächtigen Herren als Mittelpunkt jeglicher Cultur nicht wenig die Entwicklung unſeres Volkes gefördert. —

Die Zeit des Humanismus und der Reformation bildet einen tiefen Einſchnitt in der Fortbildung der wirtſchaftlichen, beſonders der agrariſchen Verhältniſſe in Deutſchland. Eine neue Periode beginnt damit. Die Continuität der bisherigen Entwicklung wird unterbrochen, der bäuerliche Mittelſtand vernichtet, der Bauer ſelbſt in die ſchmachvollſte Leibeigenſchaft herabgedrückt. Die Behandlung dieſer Periode des Verfalls liegt nicht im Zwecke, den wir an dieſer Stelle verfolgen. Wer ſich darüber unterrichten will, den verweiſen wir auf Johannes Janſſens Meiſterwerk: „Geſchichte des deutſchen Volkes ſeit dem Ausgang des Mittelalters“[1]. Was hier zu beweiſen war, das halten wir für genügend erhärtet, und niemand, der vorurtheilsfrei die antikheidniſche Periode mit der mittelalterlichen Entwicklung vergleicht, wird ſich der Erkenntniß verſchließen können, daß die Verallgemeinerung des Wohlſtandes in einem Volke durch mannigfache Bindung der individuellen Willkür ebenſo gefördert, wie durch die Herrſchaft des freiwirtſchaftlichen Syſtems verhindert wird.

---

[1] I, 297 ff.; II, 401 ff. 440 ff. 573 ff.; VIII, 93 ff.

b) Die Entwicklung eines gewerblichen Mittelſtandes.

10. Entſtehung der Zunft[1]. Die zu einem Herrenhofe gehörigen Knechte zerfielen in verſchiedene Klaſſen. Ein Theil derſelben — mochten ſie urſprünglich unfrei geweſen oder aus dem Zuſtande der Freiheit in den der Hörigkeit übergetreten ſein — beſaß ein Colonat mit eigenem Hausweſen und eigener Wirtſchaft. Andere wohnten auf dem Herrenhofe. Sie wurden theils zum perſönlichen Dienſte der Grundherrſchaft, theils als eigentliches Hofgeſinde verwendet. „Die verfeinerte Lebensweiſe brachte es mit ſich,“ ſagt Laband[2],

---

[1] Ueber das Wort „Zunft“ und ſeine Bedeutung ſchreibt Wilh. Stieda (im „Handwörterbuch der Staatswiſſenſchaften“ von Conrad, Lexis u. ſ. w. VI [Jena 1894], 878): „Das hochdeutſche Wort ‚Zunft‘, für welches es ein entſprechendes niederdeutſches Wort nicht gibt, ſoll nach der Anſicht einiger aus dem Worte ‚Zuſammenkunft‘ entſtanden ſein. Nach anderer Auffaſſung iſt es dem Altdeutſchen entlehnt, wo ‚Ungezunft‘ ſoviel als Unordnung, Zunft mithin Ordnung, Geſetz bedeutete. Das Wort iſt im nördlichen Deutſchland bis zur Reformation unbekannt. Die dort an ſeine Stelle tretenden Bezeichnungen ſind ‚Amt‘, ſo namentlich in den Hanſeſtädten, und ‚Gilde‘. Gleichwerthig mit Zunft wurde — und ſoviel ich weiß, in ganz Deutſchland — der Ausdruck ‚Innung‘ (Einigung, Einung) gebraucht.“ — Eine vollſtändige Geſchichte des deutſchen Zunftweſens findet ſich bei H. A. Maſcher, Das deutſche Gewerbeweſen von der früheſten Zeit bis auf die Gegenwart. Potsdam 1866. — Ueber die Entſtehung der Zunft vgl. G. L. v. Maurer, Geſchichte der Städteverfaſſung in Deutſchland II, 322 ff. — Wilh. Arnold, Zur Geſchichte des Eigenthums in den Städten. Baſel 1861.

[2] Die Entwicklung des Handwerkerſtandes in den deutſchen Städten im Mittelalter. In: Deutſche Vierteljahrsſchrift 1866, 2. Heft, Nr. CXIV, S. 233.

„daß die Knechte auch zu andern Dienſten gebraucht wurden als zur Beſtellung des Feldes. Eine wohlhabende fränkiſche Dame konnte und wollte nicht mehr in derſelben Art und Weiſe für die Haushaltung ſorgen wie die Zeitgenoſſinnen der Thusnelda. . . . Aber nicht nur im Hauſe, auch auf den Kriegszügen bedurften die Vornehmen ihrer Diener; ſie nahmen die tauglichſten mit, bewaffneten ſie wohl auch, damit ſie ſich gegen plötzliche Ueberfälle wehren konnten. Mit treuen, zuverläſſigen und geübten Knechten ließ ſich bisweilen ein glücklicher Handſtreich ausführen, und die Knechte erlangten ihrerſeits dadurch Anſehen, Ehre, Beute und vor allem die Waffenfähigkeit. Für dieſe Klaſſe der Unfreien findet ſich die Bezeichnung Geſinde, häufiger noch servi ad ministerium, d. h. Knechte zum perſönlichen Dienſt; ſpäter heißen ſie gewöhnlich Miniſterialen, Dienſtleute.“ Dieſe den Hof- und Ritterdienſt übenden Miniſterialen ſchließen ſich vom 10. bis 13. Jahrhundert allmählich zu einem beſondern unfreien Stande der Dienſtmannen ab; nach und nach zur Freiheit gelangt und mit den freien Vaſallen und ſchöffenbaren Vollfreien verſchmolzen, bildeten ſie ſpäter den Stand der adeligen Ritterſchaft[1]. Die übrigen Knechte des Herrenhofes theilten ſich in das landwirtſchaftliche Geſinde, welches zur Beſtellung des mit dem Herrenhofe unmittelbar verbundenen Ackers verwendet, und ſolche, die mit der Uebung eines Handwerkes betraut wurden. Nur die letztern beſchäftigen uns an dieſer Stelle.

Die hofrechtliche Innung. Die Abgaben der Colonen beſtanden faſt ausſchließlich in Naturalien. Dennoch bedurften die Grundherren zum täglichen Leben, zur Ausſchmückung ihrer Burgen, für Bekleidung und Bewaffnung der gewerblichen Arbeit, welche die Rohproducte zum unmittelbaren Gebrauche herrichtete. Es wurden daher auf den Höfen der Großen eine Anzahl Knechte mit dieſer Arbeit betraut. „Und doch iſt in der Art, wie die Handwerke jetzt auf den Gütern und ſpäter in den Städten getrieben wurden, ein gewaltiger Unterſchied. Die Gewerbe ſtehen noch in ſtrenger Abhängigkeit und ſind nur dem Ackerbau dienſtbar. Von ihm empfangen ſie Unterhalt, für ſeine Zwecke müſſen ſie arbeiten; ſie bilden einen nothwendigen Anhang zu der Naturalwirtſchaft, Selbſtändigkeit aber haben ſie nicht. Das ſpricht ſich nun äußerlich in der Lage der Handwerker aus, die ganz die gleiche iſt wie die der unfreien Bauern und Tagelöhner. Beide arbeiten nur für den Herrn und für wen es der Herr geſtattet, beide erhalten keinen andern Lohn als Obdach, Kleider und Koſt oder ein Stück Land zur eigenen Bewirtſchaftung, beide ſind dem Rechte unterworfen, welches der Herr für ſeine Höfe gibt und das daher den Namen Hofrecht hatte.“[1] — Auf den Königshöfen, den großen Gütern der Fürſten, ſpäter auch der Biſchöfe und Aebte, gab es ganze Gruppen (Innungen) verſchiedener Handwerker, die in gemeinſchaftlichen Räumen, den Arbeitshäuſern, unter der Leitung eines Meiſters für jedes Handwerk ihr Gewerbe als „Amt“ übten. Die Einrichtung, welche Karl der Große in ſeinem Capitulare de villis (vom Jahre 812) für die Königshöfe vorſchrieb, wurde das Vorbild auch für die andern großen Höfe. Karl ſammelte die aus der Römerzeit noch übrigen Gewerbe ſorgfältigſt und verordnete, daß auf jedem königlichen Kammergute Eiſenſchmiede, Gold- und Silberarbeiter, Schuſter, Drechsler, Wagner und Zimmerleute, Schilter, Seifenſieder, Brauer, Bäcker und Neſtler ſein mußten. In ſeinen Wirtſchaftsordnungen ſtoßen wir nicht nur auf Bergknappen für die Eiſen- und Bleigruben, ſondern auch auf Rothgerber, Tuch- und Linnenarbeiter, Färber und Walker. Es gab auf den Königshöfen ſodann beſondere Arbeitshäuſer, Gynäceen oder Genitien für Frauen. Sie beſtanden in der Regel aus einem Complex von Gebäuden, Wohn- und Arbeitshäuſern, Schuppen und Schreinen. Die ganze Anlage war umzäunt, mit feſten Thüren verſehen und gut bewacht. Hier wurden alle weiblichen Arbeiten beſorgt, wie Spinnen, Nähen, Sticken, Waſchen, ſodann Weben von Leinwand, Verarbeitung von Wolle zu Tuchen und andern Stoffen, Anfertigung von allerlei Kleidungsſtücken. Eine Verordnung Karls des Großen beſtimmte, daß aus den Krongütern Wolle und Flachs, nebſt Waid, Scharlach, Krapp und andern Färbeſtoffen, die zur Bearbeitung der Wolle nothwendigen Utenſilien, Wollkämme, Karden, Seife, Oel u. ſ. w., an die Gynäceen geliefert und die fertigen Producte an die königliche Kammer abgegeben werden ſollten[1]. — Allmählich erlangten die hörigen Handwerker größere Freiheit. Es ward ihnen geſtattet, nicht bloß für ihren Herrn, ſondern auch für andere und zwar zu eigenem Vortheil zu arbeiten. Ja ſie durften ſogar außerhalb des Frohnhofes wohnen. Auch Freie ſchloſſen ſich dem Herrſchaftsverbande an, indem ſie ſich ihrer größern Sicherheit wegen unter die Schutzvogtei ſtellten oder gar in das Verhältniß der Hörigkeit traten, mit der Verpflichtung, ein beſtimmtes Quantum von Handwerksarbeit für den Herrn zu leiſten. Die gemeinſchaftlichen Arbeitshäuſer verſchwinden nunmehr nach und nach. Wir finden dafür Meiſter, die allmählich mit Geſellen und Lehrlingen im eigenen Hauſe arbeiteten, wenn ſie auch noch als Hörige des Grundherrn galten. Die Geſamtheit der in demſelben Gewerbe beſchäftigten Perſonen konnte ſich jetzt als eine Genoſſenſchaft betrachten, das Handwerk als ein ihrer Gemeinſchaft vom Frohnhofsherrn gegebenes Lehen und Amt, die Dienſtpflicht aber als eine damit verbundene Geſamtlaſt[1]. Dieſe Hofgenoſſenſchaften oder neuen hofrechtlichen Innungen entziehen ſich dann immer mehr der hofrechtlichen Gerichtsbarkeit und bilden ſich in freie Gilden und Zünfte um. Nur einige wenige herrſchaftliche Rechte erinnerten ſchließlich eine Zeitlang noch an ihren hofrechtlichen Urſprung.

---

[1] Gierke a. a. O. S. 181. — Maurer, Geſchichte der Frohnhöfe u. ſ. w. II, 26 f.

---

[1] Wilh. Arnold, Das Aufkommen des Handwerkerſtandes im Mittelalter (Baſel 1861) S. 10.

---

[1] Laband a. a. O. S. 235 f.

Gleichwohl wäre es nach neuern Unterſuchungen irrthümlich, wenn man die freien Zünfte alle aus den hörigen Aemtern des Frohnhofes oder jenen Hofgenoſſenſchaften herleiten wollte. „Man wird, glaube ich," ſagt Stieda[2], „das Richtige treffen, wenn man der Anſchauung zuneigt, die Zünfte an verſchiedenen Orten verſchieden entſtehen zu laſſen, im einzelnen Falle bald den freien Handwerkern mehr Einfluß zuzuerkennen, bald mehr die Bedeutung der bereits vorhandenen hofrechtlichen Aemter zu betonen." Aehnlich ſchreibt Gierke[3]: „Wenn wir nun aber ſo das Vorhandenſein von Hofgenoſſenſchaften, die zwiſchen Aemtern und Zünften in der Mitte ſtanden, annehmen, wenn wir ſie als eine Uebergangsſtufe betrachten, durch welche Aemter zu Zünften wurden, ſo ſoll damit keineswegs die Anſicht vertreten werden, daß das Zunftweſen überhaupt aus dem hofrechtlichen Innungsweſen hervorgegangen ſei. Vorbild der Zünfte waren die freien Einungen Freier, und gerade die älteſten Zünfte ſind höchſt wahrſcheinlich unter den vielleicht von je vorhandenen, ſpäter jedenfalls ſehr zahlreichen freien Handwerkern durch frei gewählten Zuſammentritt entſtanden. In noch höherem Grade gilt dies natürlich von den Gilden der Kaufleute. Waren aber einmal freie Innungen von Gewerbtreibenden einer gewiſſen Gattung vorhanden, ſo wurden ſie naturgemäß das Vorbild, dem ſich auch die hofrechtlichen Vereine zu nähern ſuchten, bis ... das eine Inſtitut der gewerblichen Gilden und Zünfte daraus hervorging, das allerdings in manchen Punkten die Idee der alten Aemter fortſetzte, ſeinem eigentlichen Weſen nach aber auf einem ganz andern Princip, dem Princip der freien Einung, beruhte."

---

[1] Otto Gierke, Das deutſche Genoſſenſchaftsrecht. I. Rechtsgeſchichte der deutſchen Genoſſenſchaft (Berlin 1868) S. 179. — Maurer, Frohnhöfe II, 336 f.

[2] Wilh. Stieda in Hildebrands Jahrbücher für Nationalökonomie, 14. Jahrg., II, 75, und in Conrads Handwörterbuch der Staatswiſſenſchaften, Artikel „Zunftweſen", VI, 880 f.

[3] A. a. O. S. 180.

Die Entwicklung der freien Zunft hängt innig mit der Geſchichte der Städte zuſammen. Die in der römiſchen Zeit begründeten Städte waren von den erobernden Germanen zerſtört worden. Gleichwohl bildete ſich an denſelben Orten vielfach der Kern eines neuen ſtädtiſchen Lebens. Aber auch in den übrigen Theilen Deutſchlands ſehen wir ſeit dem 8. und 9. Jahrhundert Städte entſtehen, welche meiſt Biſchofsſitze waren. Ja in der fränkiſchen Zeit wurden nur die Biſchofsſitze Städte genannt. Ebenſo verurſachte der Verkehr um die königlichen Pfalzen das allmähliche Entſtehen mancher Städte.

„Wirkten mehrere der erwähnten Umſtände zuſammen, ſo hatte das zur Folge, daß die Stadt ſchneller als andere heranwuchs und ſich über die Nachbarſtädte emporhob; darum ſind diejenigen die größten und wichtigſten, bei denen alle drei Umſtände zuſammentrafen, die alſo aus römiſcher Zeit fortdauerten, ein Bisthum und eine königliche Pfalz hatten. Das ſind die uralten Städte in den Rhein- und Donauländern, die zum Theil ſchon aus vorrömiſcher Zeit von den Kelten ſich ableiten.... In ſpäterer Zeit, als unſere hiſtoriſch erwachſenen Städte bereits ein eigenes Leben und Recht erzeugt hatten, das ſie äußerlich und innerlich vom übrigen Lande abſchied, wurden nach ihrem Vorbild dann von den Fürſten auch Städte neu gegründet und mit den Freiheiten und Privilegien der ältern begabt. Doch mußte die Lage glücklich gewählt ſein, wenn die Gründung gedeihen ſollte; Städte konnten nur entſtehen, wo ihre Lebensbedingungen vorhanden waren, nicht auf eigene Hand willkürlich gegründet werden. Den glücklichſten Fortgang hatten die, welche dem Scharfblick der Welfen und Zähringer ihre Anlagen verdankten: die beiden Freiburg, Bern, Braunſchweig und Lübeck.“ [1]

Vor allem war es die Hoffnung auf Schutz gegen äußere Feinde und die Bedrückungen des Adels, welche die Städte bevölkerte. Alle Städte wurden befeſtigt. Sie ſtanden meiſt unter der unmittelbaren Herrſchaft eines Biſchofs. „Gerade daß die Städte durch eine Periode biſchöflicher Vogtei durchgehen mußten,“ ſagt Arnold [2], „war für ſie unendlich folgenreich; wie hier am früheſten Verkehr, Handel und Gewerbe in die Höhe kamen, ſo entſtand auch zuerſt eine freie ſtädtiſche Verfaſſung und ein eigenes ſtädtiſches Recht; hat man doch den Urſprung unſerer Stadtfreiheit unmittelbar aus der biſchöflichen Vogtei herleiten wollen! Allerdings hatte dieſe zuweilen einen ſtrengern Inhalt, mitunter ſelbſt eine Art hofrechtlichen Charakter angenommen. Aber als die Biſchöfe ſie feſtzuhalten oder zu verſchärfen ſuchten, waren die Städte bereits unmerklich aus ihr herausgewachſen; die politiſche Entwicklung hatte begonnen und ſtreifte raſch die Feſſeln ab. Die Altfreien machten, durch Zuzug Freier vom Lande verſtärkt, mit den Dienſtmannen des Biſchofs gemeinſchaftliche Sache und warfen deſſen Herrſchaft, die unter den veränderten Verhältniſſen nicht mehr eine Wohlthat, ſondern ein Zwang war, beiſeite. Das ſind die Ritter und Patricier, die zweihundert Jahre lang allein als Bürger galten und während dieſer Zeit auch allein das Stadtregiment inne hatten. An die Stelle der freien Landgemeinden traten alſo freie Städte; was ehedem die Gauverſammlung geweſen war, das wurde nun der Rath, eine republikaniſche Obrigkeit, die ſtatt des Biſchofs die Herrſchaft führte. Auf dem Lande ging die Freiheit zu Grunde, in den Städten lebte ſie neu auf und theilte ſich von dort dem Lande wieder mit. Nachdem der Mittelſtand der kleinen Grundbeſitzer oder Gemeinfreien ſich aufgelöſt hatte, entſtand in den Städten ein anderer, der auf dem Gewerbe ruhte, allmählich die Handwerker in ſich aufnahm und ſo als Bürgerſtand noch in unſern Tagen fortdauert." — Dieſe Entwicklung vieler Städte aus großen und ſtark bevölkerten Herrenhöfen bis zur vollen Freiheit vollzog ſich verhältnißmäßig raſch. Bald (insbeſondere ſeit dem 12. und 13. Jahrhundert) ſehen wir die frei gewordenen Handwerker, die vordem ohne Vermögen und ohne Lohn in den Arbeitshäuſern ihre Arbeit als ein vom Herrn verliehenes Amt ausübten, ſich mit den andern freien Handwerkern nach dem Vorbilde der bei dem Aufſchwung des Handels ſeit dem 10. und 11. Jahrhundert entſtandenen Gilden der Kaufleute untereinander verbinden. Aus der Entwicklung des ſocialen Lebens der Städte gingen die Zünfte hervor, und das Verdienſt des deutſchen Handwerkes iſt „die große welthiſtoriſche That, die freie Arbeit mit ihrer unendlichen Segensfülle zuerſt geweckt und in die Geſchichte eingeführt zu haben"[1].

---

[1] Arnold, Das Aufkommen des Handwerkerſtandes im Mittelalter S. 14.

[2] A. a. O. S. 16.

„Die älteſten Handwerksgilden werden nicht von denjenigen Gewerken geſchloſſen, welche ſchon in früheſter Zeit auf den Herrenhöfen ſich finden . . ., ſondern von denjenigen, denen der ſtädtiſche Handelsverkehr zuerſt zur Blüthe verhalf. Gerade ſolche Handwerker, für welche die alte Hofverfaſſung keine beſondern Aemter hatte und die mehr dem ſtädtiſchen Marktverkehr als dem Wirtſchaftsbedürfniß eines großen Dominiums dienten, ſtehen an der Spitze der Entwicklung. Der blühendſte Handelszweig war faſt überall der Tuchhandel; demgemäß waren die wohlhabendſten und zahlreichſten Handwerker die Wollenweber. Nächſtdem nahm der Leder- und Pelzhandel eine wichtige Stelle ein, und dementſprechend traten die Gerber und Kürſchner unter den Handwerkern hervor. Ihnen folgten Schuhmacher, Schneider und Handſchuhmacher. Am Rhein, wo der Weinhandel ſehr früh einen hohen Aufſchwung nahm, erringen an einzelnen Orten die Faßbinder auch frühzeitig eine bedeutende Stellung. Im engſten Zuſammenhang mit dieſen Verhältniſſen ſteht die Bildung von Handwerkszünften; je früher ein Handwerk in Aufſchwung kam, deſto früher bilden ſeine Genoſſen eine Innung. Daher finden wir zu derſelben Zeit, in der Bäcker, Schmiede, Fiſcher noch einem hofrechtlichen Amt untergeben und abgabenpflichtig ſind, bereits in derſelben Stadt freie Gilden der Wollenweber, Gerber u. dgl. Die Entſtehung der Zünfte iſt eine ſucceſſive; ſie iſt nirgends durch einen polizeilichen Act oder auf Grund politiſcher und volkswirtſchaftlicher Erwägungen angeordnet und für alle Handwerker zugleich durchgeführt worden, ſondern mit dem Wachſen und Gedeihen der Stadt, mit den Fortſchritten des Handwerks und ſeiner zunehmenden Entwicklung ſteigt die Zahl der Zünfte und kommt oft erſt ſpät zum Abſchluß. Bisweilen geht auch hier und da eine Zunft wieder ein, viel öfter aber ſpaltet ſich eine Handwerksinnung in mehrere. Allmählich haben ſich ſämtliche Handwerke, die in einer Stadt dauernd und in größerem Umfange getrieben werden, zu Zünften vereinigt.“ [1]

---

[1] Arnold a. a. O. S. 8.

11. Die Verfaſſung der Zünfte[2]. Weltliches und Religiöſes war im katholiſchen Mittelalter innig miteinander verbunden. Die damalige chriſtliche Geſellſchaft wollte ſo durch das Irdiſche wandeln, daß das Ewige darüber nicht verloren ging. Wie alles auf der Einheit des katholiſchen Glaubens ruhte, ſo umfaßten auch die Zünfte das geſamte, leibliche und

---

[1] Laband a. a. O. S. 247 f.

[2] Wir ſchildern hier die Einrichtung der Zünfte während ihrer Blüthezeit (namentlich des 14. und 15. Jahrhunderts). Daß auch in dem wirklichen Zunftleben manche beklagenswerthe Erſcheinungen zu Tage traten, ſelbſt während der Blüthezeit, wird niemand verwundern können, der die Schwäche der menſchlichen Natur kennt. Aber man muß ſtets die Einrichtung von dem Mißbrauch, den menſchliche Leidenſchaft damit trieb, wohl unterſcheiden. Die Inſtitution der Zünfte war großartig, edel, wohlthätig, wie kaum je eine wirtſchaftliche Einrichtung geweſen iſt.

geiſtige Leben des Handwerkers[1]. In der Zunft hatte der Gewerbsmann die ſtarken Wurzeln ſeiner Kraft, religiöſe Erziehung und zeitliche Hilfe, Schutz ſeines Rechtes und ſeiner Intereſſen. „Im engen Zuſammenſchluſſe mit den Genoſſen gleichen Berufes und mit den Männern gleicher ſocialer Stellung eroberte er ſich einen feſten Platz in der mittelalterlichen Geſellſchaft und legte durch Arbeit und Aſſociation den Grund zu der ſpätern weltgeſchichtlichen Bedeutung des Bürgerthums."[2] — Vollberechtigte Glieder der Zunft waren nur die Meiſter.

---

[1] Vgl. Gierke a. a. O. S. 226: „Alle Gilden waren ... Verbände unter ſich gleicher Männer, die das Band perſönlicher Zuſammengehörigkeit einte. Sie waren eben Genoſſenſchaften, ihre Glieder Genoſſen und pares. Dieſes Band war aber ein überaus enges und konnte nur mit dem innigſten, welches man im Volksrecht unter Gleichen kannte, verglichen werden. Deshalb nannte man ſie Brüderſchaften, denn Brüder waren die älteſten und nächſten Genoſſen. Dieſer Name, weil er der bezeichnendſte war, wurde der einzige, welcher allen Gattungen der gewillkürten Einung gemeinſam blieb. Er führt uns zugleich einen Schritt weiter zur Erkenntniß ihres Weſens. Brüder ſind nicht zu einzelnen Zwecken verbunden; ihre Verbindung ergreift den ganzen Menſchen und erſtreckt ſich auf alle Seiten des Lebens." Eine ſolch innige Verbindung ſetzte offenbar die Einheit des Glaubens voraus. „Nie beſaß das Genoſſenſchaftsweſen eine ſo hohe Bedeutung, eine ſo tiefgreifende Wirkung auf das Volks- und Staatsleben wie in den beſten Jahrhunderten des Mittelalters. Eine Haupturſache hierfür war die religiöſe Einheit. Im ſocialen Leben hat ja das religiöſe Element fundamentale Bedeutung. Im ganzen Mittelalter herrſchte Gleichartigkeit der Anſchauungen über die höchſten Fragen des menſchlichen Daſeins, und dies gab den ſocialen Organiſationen eine ſo große Kraft, welche ſie nimmer erlangt hätten, wenn jene Zeit religiös zerſplittert geweſen wäre" (vgl. Dr. E. Jäger, Geſchichte der ſocialen Bewegung in Frankreich [Berlin 1876] S. 201).

[2] Jäger a. a. O. S. 211. — Unſere folgende Darſtellung ſchließt ſich insbeſondere an Joh. Janſſens Geſchichte des deutſchen Volkes an.

Doch gehörten zu ihr als Schutzgenoſſen, die nur paſſiv an dem Frieden und Recht der Zunft theilnahmen, die Frauen und Kinder der Meiſter, ferner die Lehrlinge und auch die Geſellen, welch letztere jedoch ſpäter in beſondern Geſellenverbänden ſich einten. — Jede Zunft bildete eine Rechtsgenoſſenſchaft und vorkommenden Falles das eigene Standesgericht. Sie gipfelte in der Verſammlung der ſämtlichen zum ſelbſtändigen Betriebe berechtigten Meiſter, der Trägerin des genoſſenſchaftlichen Rechtes, der Stifterin des Friedens und der Quelle der gewerblichen Gewalt. Dieſe Meiſterverſammlungen wählten frei den Zunftvorſtand und deſſen Gehilfen[1]. Die Vorſteher, auch „Zunftmeiſter“ genannt, waren die vereidigten und verantwortlichen Obmänner der Zunft, beriefen die Verſammlungen und führten dabei den Vorſitz, verwalteten das Zunftvermögen, zogen die Gebühren und Bußen ein und übten die Sitten- und Gewerbspolizei der Innung aus. Der Zunftvorſteher war zugleich Präſident des Zunftgerichtes, das mündlich, öffentlich und unentgeltlich im Zunfthauſe oder bei der Kirche oder unter freiem Himmel gehalten wurde. Es entſchied über genoſſenſchaftliche Streitigkeiten, Differenzen zwiſchen Meiſter und Geſellen u. dgl. Bei kleinern Dingen ſprach der Zunftvorſteher ſelbſt Recht. Er berief dazu noch die Zunftbeamten oder einen Ausſchuß derſelben, nöthigenfalls die ſämtlichen Meiſter. Ja es iſt wahrſcheinlich, daß bei Sachen von allgemeinem Belange auch in Deutſchland die Geſellen mitberufen wurden, wie dieſelben z. B. in Frankreich häufig den Zunftvorſteher mitwählen durften[2]. Vor den Zunftvorſteher und den gewählten Ausſchuß mußten alle genoſſenſchaftlichen Händel und alle Vergehen gegen die Zunftſatzungen und Gewerbsordnungen gebracht werden. Die verhängten Strafen beſtanden in Geld und Geldeswerth, in zeitweiliger und völliger Ausſtoßung aus der Zunft, womit zugleich die Befugniß zum Gewerbebetrieb aufhörte. Dem Beſtraften ſtand der Recurs an die ſtädtiſche Behörde offen, aber niemals durfte das Standesgericht der Zunft umgangen werden. Uebrigens hatte der Zunftvorſtand nur Gewalt innerhalb der von der Zunftordnung geſteckten Grenzen. — Das Mittelalter war von außerordentlichem Freiheitsſinn belebt und ſcheute nichts mehr als Selbſtherrſcherthum und Knechtsſinn. Wie der Kaiſer zwar Vollſtrecker, aber nicht autokratiſcher Schöpfer der Reichsgeſetze war, ſo galt auch der Zunftvorſteher mehr als Vollſtrecker der gewerblichen Satzungen, nicht aber als Herr der Meiſter, die ſelbſt bei ihrer Zunftverſammlung in allen wichtigen Dingen gemeinſam das Recht fanden. Auch ſonſt bei allen wichtigen Fragen mußte die Verſammlung der Meiſter befragt werden. — Dem Zunftvorſtande lag ſodann die Leitung der geſelligen Zuſammenkünfte und Vergnügungen in den Zunfthäuſern ob; und als die Zünfte einen Antheil an der Gemeinderegierung errungen hatten, vertraten ihre Vorſteher entweder ſelbſt die Genoſſenſchaft im Rathe oder ſie erwählten die zünftigen Mitglieder des Gemeinderathes. Im Kriege waren ſie die Anführer[1]. — Da von der Gliederung der Zünfte in Lehrlinge, Geſellen, Meiſter ſpäter ausführlich die Rede ſein wird, ſo möge hier noch kurz die politiſche Bedeutung der Zunft Erwähnung finden. Zunftangehörigkeit, Bürgerrecht und Wehrpflicht fielen gewiſſermaßen unter einen Begriff. Als zünftiger Handwerker genoß der Mann ſein Bürgerrecht; in und mit der Zunft wählte er die Gemeindebeamten und entſchied er über die örtlichen Angelegenheiten. Und war die Stadt in

---

[1] Wenigſtens dort, wo die Zunft zur vollen Freiheit gelangte. Sonſt beſtellte die Obrigkeit den Zunftvorſtand.

[2] Jäger a. a. O. S. 217.

---

[1] Janſſen a. a. O. S. 327.

Gefahr vor auswärtigen Feinden, ſo bewaffneten die Zünfte ihre Genoſſen; die Fleiſcher, Bäcker u. ſ. w. bildeten je einen Heerhaufen, eine Compagnie, und wetteiferten miteinander in Tapferkeit und Opfermuth[1].

Die Zunft war autonom, d. i. ſich ſelbſt leitend und frei in Bezug auf alle ihre innern Angelegenheiten. Treffend bemerkt darum der große Geſchichtsforſcher Joh. Janſſen[2]: „Man darf die vollendetſten Werke der Baukunſt und Bildnerei jener Jahrhunderte mit ihrer weſentlichen Einheit, ihrer feſten harmoniſchen Geſtaltung des Ganzen und zugleich der höchſten Freiheit und Mannigfaltigkeit im einzelnen als einen lebendigen Spiegel auch des damaligen Einigungsweſens auffaſſen.“ Zu den innern Angelegenheiten aber zählt vor allem die Fürſorge für die Eintracht und eine chriſtlich-ſittliche Lebensordnung der Innungsglieder. Dieſe ſollten „alle brüderliche Liebe und Treue“ miteinander theilen, als eine „wahre und rechtmäßige Gemeinſchaft alle brüderliche Liebe und Treue nach eines jeden Vermögen auf Lebenszeit je einer dem andern erzeigen“, „friedlich und einmüthig“ untereinander leben, „ſich ehrlich und freundlich halten nach chriſtlicher Ordnung und brüderlicher Liebe“, — und dies alles nicht bloß in ihren perſönlichen Verhältniſſen, ſondern auch bei der Stadtobrigkeit und wo es ſonſt nöthig ſei.

Sehr ſchön äußert ſich eine bei Peter Schöffer zu Mainz 1509 gedruckte Schrift über Zweck und Endziel der Zünfte. „Vor allen Dingen thuen ſich die Bünde und Brüderſchaften der Arbeit (Zünfte) zuſammen, daß ihr ganzes Leben in chriſtlicher Zucht und Liebe geordnet ſei und die Arbeit ſelbſt geweiht werde. Wenn wir alle nach Gottes Gebot arbeiten, ſo arbeiten wir nicht bloß des Gewinnes willen. Denn das iſt kein Segen und bringt der Seele Schaden.

---

[1] Vgl. hierzu W. Arnold, Verfaſſungsgeſchichte der deutſchen Freiſtädte II (Hamburg und Gotha 1854), 356 f.

[2] A. a. O. S. 319.

Der Menſch ſoll arbeiten um der rechten Ehre Gottes willen, der es geboten hat, und um den Segen des Fleißes zu haben, der in der Seele liegt; auch um zu haben, was uns und den Unſrigen zum Leben noth thut, und auch wohl, was zu chriſtlicher Freude und Luſtbarkeit gereicht; nicht minder, um den Armen und Kranken mittheilen zu können von den Früchten unſerer Arbeit. Darum ſind Bünde und Innungen der Handwerksgenoſſen gut, wie ſie danach trachten ſollen. Und wer nicht danach trachtet und nur Geld und Reichthum mit ſeiner Arbeit zuſammenſcharren will, der handelt ſchlecht, und ſeine Arbeit iſt Wucher; wie denn der hl. Auguſtinus ſagt: Du ſollſt nicht wuchern mit deiner Hände Werk, denn deine Seele geht dabei verloren. Und ebenſo: Man ſoll die Wucherer nicht leiden, ſondern die Geſellſchaft ſoll ſie als ſchädliche und faule Glieder ausſtoßen. Bedenke darum wohl, lieber Chriſtenmenſch, warum es geſchieht (in welcher Abſicht du arbeiteſt), ob du Gott im Auge haſt und nicht deinen Gewinn allein, und ob du auch ſorgeſt für die Genoſſen in deiner Brüderſchaft (Zunft), für alles, was ſie angeht, im Leben und im Tod." So die Lehre, welche „Ein chriſtlich ermanung zum frumen Leben" gab, ſo aber auch in der That der Geiſt, welcher thatſächlich die damaligen Zünfte belebte.

Nächſt der Sorge für die Bruderliebe und chriſtliche Geſinnung der Genoſſen lag den Innungen das meiſte am guten Ruf der Zunftglieder. Wer in ihre Reihen aufgenommen werden wollte, mußte ehelich geboren, „echt und recht von Vater und Mutter" ſein. Allerdings liegt hierin eine nicht geringe Härte gegenüber den ſchuldlos illegitim Geborenen. Aber man bedenke, daß in geſellſchaftlichen Dingen der allgemeine, ſittliche Nutzen hoch über dem Vortheile des Einzelnen ſteht. Insbeſondere iſt die Heiligkeit der Ehe einer der ſtärkſten Pfeiler des Geſellſchaftsbaues. Es zeugt daher von einem gewiſſen ſocialen Tact, wenn die Zünfte den Baſtard von ihrer Einigung ausſchloſſen. Jeder mußte ferner perſönlich makelloſen Wandels, ein „Biedermann" und „unbeſprochen" ſein; er mußte „mit glaublicher Kundſchaft (mündlichen Zeugen) oder durch einen verſiegelten Schein beweiſen, daß er von frommen Eltern ehelich geboren und ſelber fromm ſei", wie es in den Satzungen der Goldſchmiede von Frankfurt a. M. hieß. Entehrende Strafe, Müßiggang, Nachtſchwärmerei außerhalb der Wohnung des Meiſters, Trunk, Spiel und Liederlichkeit war allen, vom Lehrlinge an, unterſagt und führte zum Ausſchluſſe aus der Zunft. Dieſer „ehrenfeſte" Charakter jedes Zunftgenoſſen gab dem ganzen Stande einen außerordentlichen ſittlichen Halt und ein edles Selbſtgefühl[1].

Galt die erſte Sorge der Zunft den Perſonen der Glieder und ihrem ſittlichen Verhalten, ſo erſtreckte ſich dieſelbe nicht minder auf das ökonomiſche Leben. Die Grundgedanken einer ſittlichen Genoſſenſchaft wurden von den Zünften ganz beſonders mit Rückſicht auf das Gebiet der gewerblichen Arbeit hochgehalten[2]. Im Intereſſe des gemeinen Weſens und dem gemeinen Beſten entſprechend ſollte die Arbeit möglichſt treu und pflichtgemäß geübt werden. „Indem die Zünfte durch genoſſenſchaftliche Selbſtcontrolle, Selbſtpolizei und Selbſtbeſchränkung für das Intereſſe des conſumirenden Publikums ſorgten, förderten ſie gleichzeitig das Gemeinwohl und die Ehre der eigenen Arbeit und führten ſo eine glückliche Harmonie der collidirenden Intereſſen herbei, wie ſie freilich nur ſo lange möglich war, als der Gemeinſinn über dem Egoismus, die Ehrliebe über der Gewinnſucht ſtand."[3] — Damit die Arbeit „gut und tadellos", „gute Kaufmannsware" ſei, ſchrieb die Zunft den Genoſſen nicht nur die zünftige Ausbildung vor, ſondern auch den zu gebrauchenden Rohſtoff und deſſen Behandlung, die Art und Form und Größe des Productes. Die Zunftvorſtände machten mit Abgeordneten der Stadtbehörde regelmäßige Umgänge in den Werkſtätten; jedes „böswirkige, falſche, nicht aufrechte (echte) Werk“ wurde mit Beſchlag belegt oder gar vernichtet. Jeder Käufer, der ſich übervortheilt glaubte, konnte ſich an den Zunftvorſteher wenden; auf Anfertigung und Verkauf ſchlechter Waren ſtanden Geld- oder Körperſtrafen. In Danzig z. B. mußten die Goldſchmiede für falſche Arbeit eine Buße von vier Pfund Wachs entrichten. Bei den Goldſchmieden Lübecks wurde alles „wandelbare (unechte) Gut“ zerbrochen. In Berlin verloren pfuſchende Wollenweber und Gewandſchneider das Recht des Handwerksbetriebes, ihre Waren aber wurden verbrannt[1]. — Es waren ferner genaue Preiſe für die gewerblichen Waren feſtgeſetzt, ebenſo der Abſatz geregelt, Ort, Art und Zeit des Verkaufes beſtimmt[2]. Der Hauſirhandel und jedes unſchöne Anlocken fremder Kunden waren unterſagt. Der einzelne Meiſter durfte nur einen Verkaufsladen haben. Einige Zünfte hatten ſogar einen gemeinſamen Verkaufsplatz, wie z. B. die Wollentuchweber ihre „Tuchlauben“. Wenn nun die Ware bei dem einen Meiſter genau ſo viel koſtete wie bei dem andern, ſo konnte eine Concurrenz nur in der Form eines erlaubten und nützlichen Wetteifers zur Entfaltung kommen, indem nämlich ein jeder ſich beſtrebte, den andern durch Güte und Solidität der Ware zu übertreffen. So und nur ſo war für einen ſchnellern Abſatz ſeiner Producte geſorgt[3].

---

[1] Vgl. G. Schönberg, Zur wirtſchaftlichen Bedeutung des deutſchen Zunftweſens im Mittelalter (Berlin 1868) S. 41 ff. 50 ff. 73 ff.

[2] Gierke a. a. O. S. 388.

[3] Ebd. — Vgl. auch Ennen, Geſchichte der Stadt Köln. 3 Bde. II (Köln und Neuß 1869), 123.

---

[1] Vgl. Janſſen a. a. O. S. 324.

[2] Gierke a. a. O. S. 395.

[3] Die Preistaxen ſpielten im Mittelalter eine große Rolle. Vorzüglich aber lag die Güte und der billige Preis der Lebensmittel den Gemeinden am Herzen. Ueberall und bis in die neuere Zeit fand Mehl- und Brodſchau, Fleiſch-, Fiſch-, Wein- und Bierſchau von ſeiten des Gemeinderathes ſtatt. Nicht vollwichtiges Brod wurde zerſchnitten und den Armen ausgetheilt, verdorbene oder verfälſchte Lebensmittel mit Beſchlag belegt. Die Münchener Bierſchau iſt ja weltbekannt und verſchaffte dem dortigen Bier ſeinen Weltruf. Weizen,

Die Innung fungirte ſodann als Rohſtoff-Verein. Die Rohſtoffe wurden nicht vom einzelnen, ſondern von Zunft wegen beſchafft, entweder durch eigens beſtellte Genoſſen im großen eingekauft und zu Engros-Preiſen dem einzelnen nach Bedürfniß überlaſſen, oder aber man beſtimmte gewiſſe Einkaufsplätze und Termine, wo ſich jeder die Materialien billig erwerben konnte. Bot ſich aber je einem Genoſſen die Gelegenheit zu günſtigerem Einkaufe, ſo mußte er es der Innung anzeigen und einen Theil zum Koſtenpreiſe ſeinen „Brüdern“ überlaſſen, damit „alle ſich gleichmäßig ernähren könnten“ und „der Vortheil der ärmern Art“ gewahrt werde. Auf dieſe Weiſe war einem mächtig wirkſamen Hilfsmittel der modernen Concurrenz und einer Quelle der Verarmung von vornherein der Weg verſperrt, und zwar im Namen der chriſtlichen Liebe und Brüderſchaft. Schon dieſes einzige Beiſpiel beweiſt den

---

Roggen und Gerſte mußte beſonders gebacken, und z. B. in Augsburg ſechs Sorten Brod zum Verkaufe geſtellt werden. — Bei Beſtimmung des Preiſes der Lebensmittel wurden die Koſten des Ankaufes und der Bearbeitung zu Grunde gelegt und ein rechtlicher Arbeitsgewinn noch zugerechnet. Weder theurer noch auch wohlfeiler, als die Taxe lautete, durfte verkauft werden, weil man die ſchädliche Concurrenz als Eigennutz und Liebloſigkeit gegenüber den Zunftgenoſſen verabſcheute. Das Fleiſch unterlag nächſt Brod und Mehl einer eingehenden ſtädtiſchen Aufſicht; unzeitige Kälber wurden fortgeſchafft, den Fleiſchern jede Thierquälerei unterſagt, jedes Stück Vieh vor der Schlachtung in Augenſchein genommen. Auch der Wein ſollte bleiben, „wie ihn Gott hat wachſen laſſen“; die Weinfälſchung mit „Waidaſche, Schwefel, Scharlachkraut, Eiern, Milch, Salz, Kalk oder ſonſten“ galt als ſchwerer Frevel; in Köln z. B. mußte jeder Weinhändler ſchwören, daß ſein Wein von allen fremden Zuthaten frei ſei, und in Augsburg ſollte im Jahre 1492 ein Safran-Fälſcher gar verbrannt werden. — Auf ſolche Weiſe war man für billiges Leben, für Geſundheit und Solidität beſorgt. — Vgl. auch L. Waſſermann, Der Kampf gegen die Lebensmittelfälſchung vom Ausgang des Mittelalters bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Mainz 1879.

unermeßlichen ſocialen Werth der ſittlichen Tugenden des Chriſtenthums, die über die Grenzen des ſtricten Rechtes hinaus ihre Forderungen an die Geſellſchaftsglieder ſtellen. — Die Zunft wirkte ferner als Creditverein und Vorſchußkaſſe. Denn ihr ganzes, bewegliches und unbewegliches Vermögen gehörte der Körperſchaft und diente dem Einzelnen zu Gebrauch und Nutzung. Vom baren Gelde in der Kaſſe wurden nicht bloß Arme und Kranke innerhalb und außerhalb der Innung unterſtützt, ſondern auch Vorſchüſſe an minder bemittelte Zunftgenoſſen gegeben — entſprechend den canoniſchen Vorſchriften, innerhalb der damals gebundenen Wirtſchaftsordnung —, ohne Zinſen.

So war die gewerbliche Vereinigung ganz vom Geiſte des Gemeinſinnes und der Brüderlichkeit durchweht. In ihr fand ſich der Handwerker geſichert und ſtark, weil alle für einen und einer für alle einſtanden. Ohne ſie war er nichts. Es iſt daher kein Wunder, wenn der Gewerbsmann von der Jugend bis zum Grabe mit opferwilliger Liebe für ſeine Innung beſeelt war, in ihr ſeinen Stolz, ſein Recht, ſeine Freiheit, die Hilfe im Leben und nach dem Tode ſuchte und fand. Denn auch der abgeſchiedenen Zunftgenoſſen wurde in frommen Gebeten gedacht und das heilige Opfer für ihre Seelenruhe Gott dem Herrn dargebracht.

„Die gewerkſchaftliche Vereinigung ſchützte gegen die atomiſirende Concurrenz der Einheimiſchen und beſonders der Fremden,“ ſagt Dr. Eugen Jäger[1], „ſie gewährte jedem einzelnen eine ſichere Exiſtenz durch die Arbeit und ſchuf den Wohlſtand im Bürgerthum des Mittelalters. Von dieſem Wohlſtande zollte das Bürgerthum den Armen, Kranken und Verlaſſenen einen reichen Tribut. Die freiwillige Armenſteuer wurde niemals reichlicher und williger gezahlt als während des Mittelalters. Die Gewerkſchaft vereinigte ihre Mitglieder in der täglichen Arbeit der Werkſtätte, in der politiſchen Theilnahme am Gemeindeleben, in der heldenmüthigen Vertheidigung der ſtädtiſchen Freiheiten oder des Vaterlandes und in den religiöſen Uebungen. Sie gab jedem einzelnen viele Genoſſen bei weltlichen und geiſtlichen Feierlichkeiten; ſie gab Unterſtützung in den Wechſelfällen des Lebens, Verſorgung im Alter, Gebet nach dem Tode."

---

[1] Geſchichte der ſocialen Bewegung u. ſ. w. S. 212.

12. Die religiöſe Weihe des zünftigen Handwerks. Die Religion iſt die Grundlage der Geſellſchaft, und jede Sociallehre, die nicht auf dem Chriſtenthum ſich aufbaut, wirkt zerſtörend, ſie mag in noch ſo blendendem Gewande erſcheinen. So hat die egoiſtiſche und unchriſtliche Lehre des Liberalismus den Pauperismus, den Klaſſenkampf, den Socialismus geboren. Der Socialismus aber mag vielleicht die geſellſchaftliche und politiſche Macht des liberalen Kapitalismus brechen; er wird jedoch nicht im ſtande ſein, eine neue Geſellſchaftsordnung dauerhaft zu gründen. Denn jede Pflanzung, die nicht vom himmliſchen Vater gepflanzt iſt, wird ausgerottet werden[1]. In richtiger Erkenntniß dieſer Wahrheit hatten die alten Handwerkergilden den chriſtlichen Glauben zum Mittelpunkte ihres Denkens und Schaffens gemacht.

Die Arbeit ſelbſt war religiös geweiht. Sie galt als frommes, von Gott befohlenes und ihm wohlgefälliges Werk, als Grundlage eines chriſtlichen Lebens und als Quelle natürlichen wie übernatürlichen Segens. Daher der Gebrauch, vor Beginn des Tagewerkes einer heiligen Meſſe beizuwohnen. Als Vorbild in der Arbeit diente der heilige Nährvater Joſeph, dem der göttliche Knabe Jeſus als Lehrling, ſpäter als Geſelle zur Seite geſtanden; für die weibliche Arbeit bot die allerſeligſte Jungfrau das Vorbild. Man ſtellte ſie ſpinnend oder webend dar neben der Wiege des Chriſtkindes. Jede Zunft hatte ihren beſondern Schutzpatron, wohl auch in den größern Domen ihre eigene Kapelle nebſt Altar, deren Ausſchmückung eine Ehrenſache der Genoſſenſchaft war. Es liegt auf der Hand, daß dieſe ideale Auffaſſung der chriſtlichen Handarbeit einen gewaltigen, ſittigenden Einfluß auf Herz und Geiſt üben und ſogar zur techniſchen Vollendung des Handwerkes weſentlich beitragen mußte. Am Herzen der Kirche wuchs das Kunſtgewerbe empor; es iſt zerfallen und hat der „wohlfeilen und ſchlechten“ Production Platz gemacht, ſeitdem die Arbeit unfromm und unchriſtlich geworden und damit auch ihren Segen verloren hat. Was ſoll denn auch das Kunſthandwerk und die Kunſt inmitten eines materialiſtiſchen Volkes, das keine Ideale mehr kennt, keine geiſtigen und übernatürlichen Güter ſchätzt? — Das chriſtliche Handwerk ſetzte ferner ſeine Ehre in ein offenes und öffentliches Bekenntniß des Glaubens. Bei den kirchlichen Proceſſionen betheiligten ſich die Zünfte als ſolche in eng geſchloſſenen Reihen; voran wehte die Zunftfahne mit dem Bilde des heiligen Zunftpatrons. Am Feſte des Schutzheiligen fand ein feierlicher Gottesdienſt ſtatt, welchem die ganze Genoſſenſchaft beiwohnte. Gottloſe Reden, Unglaube und Läſterung zogen den Ausſchluß aus der Zunft nach ſich, deren Endziel es ja war, „den Gottesdienſt zu mehren und dadurch auch das Seelenheil zu verdienen“. — Darum hielten die alten Zunftordnungen insbeſondere ſtrenge auf Heilighaltung der Sonn- und Feſttage. Sie ſetzten eine Strafe für jeden an, der an dieſen Tagen oder an Sonnabenden nach dem Veſperläuten oder an den Vorabenden heiliger Feſttage arbeitete bezw. arbeiten ließ. — Hatte man in der Woche gemeinſam gearbeitet, dann wollte man ebenfalls die religiöſen Uebungen in der Kirche gemeinſam begehen. Nicht als iſolirtes Individuum, ſondern als lebendiges Mitglied einer hochgeachteten Genoſſenſchaft erſchien der Handwerker überall, im Staate, in der Gemeinde, im Gotteshauſe. So wurde die Zunft zur religiöſen Brüderſchaft. Dieſe Brüderſchaften entſtanden in Deutſchland großentheils erſt gegen Mitte des

---

[1] Matth. 15, 13.

15. Jahrhunderts, z. B. in Frankfurt jene der Schuhmacher- und Schneidergeſellen 1453, die der Schirmer 1455, der Weberknechte 1460, der Armbruſter 1471, der Bader desgleichen, der Gärtner 1482, der Steinmetzen 1518. Früher traten dieſe Brüderſchaften in Frankreich auf, wo ſie Confréries, in den ſüdlichen Landſchaften auch Charités genannt wurden. In Südfrankreich exiſtirten ſie bereits im 13. Jahrhundert; im Norden wurden ſie erſt im 14. Jahrhundert eine allgemeine Einrichtung der Gewerkſchaften und umſpannten das ganze Leben ihrer Angehörigen[1]. — Wie die chriſtliche Kirche und alles, was von ihrem Geiſte beſeelt war, das Gebot thätiger Nächſtenliebe praktiſch erfaßte, ſo bewieſen auch die alten Zünfte ihren religiöſen Charakter durch umfaſſende Uebung der Charitas. Sie kamen nicht nur ihren eigenen Angehörigen in Krankheit, Noth und bei Todesfällen großmüthig zu Hilfe, ſondern betrachteten nicht minder die Wohlthätigkeit gegen andere Arme als religiöſe Liebes- und Ehrenpflicht. Arme und Spitäler wurden regelmäßig bedacht, beſonders aber an den Zunftfeſten noch ein übriges gethan; ſo wurden z. B. nach den Statuten einer Brüderſchaft zu Kiel während des zu Ehren des heiligen Patrons geſungenen Hochamtes zwölf Arme geſpeiſt und zwölf armen Schülern „ein gutes Stück Rindfleiſch und ein Roggenbrod" gereicht. Reiche Zünfte hatten ſogar ihre eigenen Spitäler, wie z. B. das Hiobs-Hoſpital oder Pockenhaus zu Hamburg von einer aus Fiſchern, Krämern und Höckern beſtehenden Genoſſenſchaft im Jahre 1505 geſtiftet wurde. Dr. Jäger[2] ſagt über die Zunftwohlthätigkeit in Frankreich: „Nicht ſelten wurde der vierte Theil des Jahreseinkommens zu milden Zwecken verwendet. Die Körperſchaft der Pariſer Goldarbeiter — allerdings eine

---

[1] Janſſen a. a. O. I, 334. — Jäger a. a. O. I, 219.

[2] A. a. O. S. 221.

der reichſten — beſaß in der Mitte des 18. Jahrhunderts ein jährliches Einkommen von 46 000 Livres, von welchen ſie 11 319 für Almoſen ausgab.“ Daß auch die Zünfte Deutſchlands Großartiges für Tröſtung der Nothleidenden thaten, geht ſchon aus der bedeutenden Zahl der zünftigen Brüderſchaften hervor; ſo gab es deren z. B. in Lübeck beim Ausgange des Mittelalters ſiebzig, in Köln gegen achtzig, in Hamburg über hundert[1].

Bedenkt man nun, daß ein guter Theil des Adels und der Clerus mit dem gewerblichen Mittelſtande in Werken der Nächſtenliebe wetteiferten, ſo begreift man, daß in den Zeiten des chriſtlichen Mittelalters von eigentlicher Noth und von Pauperismus keine Rede war. Hungersnoth und Seuchen blieben ja doch nur Ausnahmen und laſteten, wo ſie eintraten, auf allen. Erſt als der Glaube erloſchen war, erſtarb auch die Liebe. An ihrer Stelle herrſcht der Schrecken der Neuzeit, die ausgebeutete Armut als politiſche Partei, die mit dem Fatalismus des Islams ihren künftigen Triumph erwartet.

13. Ehre und Recht der Arbeit. Mit der Lehre, daß jede redliche Arbeit eine Ehre des Menſchen ſei, hat das Chriſtenthum eine ebenſo wichtige ſociale Umwälzung vollzogen wie mit der Beſeitigung der Sklaverei. Ganz anders dachte das heidniſche Alterthum von der Arbeit. Sie war ihm eine Schande und ein Fluch, der nur auf den Armen laſtete. Das griechiſche Wort für „arbeiten“ kommt aus der nämlichen Wurzel wie das Wort „arm“ und bedeutet eigentlich „Armut leiden“. Dem edeln Bürger ſtand nur die Beſchäftigung mit den „freien Künſten“, der Beſuch der Volksverſammlung und der Theater an. Die Handarbeit aber gehörte den Sklaven und den Armen. Sogar der ſonſt ſo klar ſehende Weltweiſe Ariſtoteles[2] verachtet die Arbeit mit den

---

[1] Janſſen a. a. O. S. 321.

[2] Polit. II, 1; III, 1; I, 3.

Worten: „Die Handarbeiter verdienen nicht den Namen ‚Bürger‘; ſie haben nichts Edles in der Geſinnung“; „es iſt kein Unterſchied zwiſchen ihnen und den Sklaven“; „die Sklaven aber ſind eine eigene Gattung von Menſchen und dazu geſchaffen, daß ſie für uns die körperliche Arbeit verrichten“. Ueberhaupt galt jede „Lohnarbeit“, auch die des Künſtlers und Erziehers, für entehrend, ebendarum auch die ärztliche Kunſt als verächtlich. Wie die Griechen, ſo dachten die Römer von der Arbeit. Cicero[1] nennt die Werkſtätten und das Gewerbe ſchmutzig, keiner Ehre werth, mit edler Geſinnung unvereinbar. Kein Wunder, wenn Rom und Italien zum Wohnort eines müßigen Geſindels wurde und ſchließlich, wie Livius[2] ſagt, weder ſeine Laſter noch deren Heilmittel länger ertragen konnte. Als das Licht des chriſtlichen Glaubens über den Völkern aufging, änderte ſich dieſe Auffaſſung von der Arbeit vollſtändig. „Bete und arbeite“, klang es durch die chriſtliche Welt: die Arbeit wurde eine Ehre und der Müßiggang eine Schande, als Sünde, als aller Laſter Anfang gebrandmarkt. Auch unſere heidniſchen Vorfahren in Deutſchland verachteten die Handarbeit. Sie hielten es für „Schwäche und Feigheit, dasjenige, was man im blutigen Kriege erobern könne, im Schweiße des Angeſichtes zu erarbeiten“[3]. Es koſtete viele Ermahnungen und noch mehr gutes Beiſpiel — vor allem ſeitens der Benediktiner, denen Deutſchland ſeine Cultur verdankt —, bis ſich die nordiſchen Barbaren zur Arbeit verſtanden. Aber endlich gelang es. „Der Hebel, mit welchem die alte ererbte Anſchauung (von der Verächtlichkeit der Arbeit) aus den Angeln gehoben wurde, war ſtets die Lehre, daß die Menſchen von Natur aus gleich, und daß die Arbeit von Chriſtus geheiligt ſei. Durch dieſe Lehre wurde die Arbeit und mit ihr das arbeitende Volk befreit und zur unzerſtörbaren Grundlage für den Wohlſtand der chriſtlichen Völker gemacht. Je höher die freie Arbeit geſchätzt wurde, deſto höher ſtieg auch der Arbeiterſtand in der chriſtlichen Anſchauung."[1] Speciell die zünftige Arbeit ſtand in größten Ehren. Die Zünfte freuten und rühmten ſich derſelben, ſuchten ſogar in ihrer Kleidung und durch andere Merkzeichen die Art ihres Gewerbes beim Auftreten in der Oeffentlichkeit kenntlich zu machen. Die Arbeit führte ſie zu Wohlſtand und zu den höchſten Stufen in der Geſellſchaft. Die von Kaiſer Karl V. geadelten Fugger waren Leineweber zu Augsburg. Die Handarbeit galt nicht wie heute als verkäufliche Ware, ſondern als That der Perſönlichkeit, als Werk des Mannes, der nicht nur in ſeiner Perſon tadellos ſein mußte, ſondern auch mit voller Liebe das Werk ſeiner Hände tadellos für den Conſumenten herſtellte, ja gar, wie die Steinmetzen unſerer alten Dome es thaten, ſein perſönliches Zeichen im ſtolzen Bewußtſein gethaner Pflicht darauf zu ſetzen pflegte. Die Arbeit, das Werk, war eine dauernde Erſcheinung der Perſönlichkeit, eine Gewiſſensſache, ein Ehrenzeichen, darum ſolid und mit voller, perſönlicher Hingabe ausgeführt.

---

[1] De offic. I, 42.

[2] Hist., praef. — Vgl. Franz Hitze, Die ſociale Frage (Paderborn 1877) S. 184 ff.

[3] *Tacitus,* Germania c. 14.

Eine Ausbeutung fremder Arbeit war damals durch die öffentliche Meinung und Zunfteinrichtung unmöglich gemacht. Man verabſcheute Menſchen, „die, ſelber müßig und faul, von dem Schweiße anderer leben und in Ueppigkeit ſich großthun"[2]. Die Zunft kannte nur Arbeiter. Der Meiſter war nicht minder als Geſellen und Lehrlinge in der Werkſtätte thätig, ja ſuchte es allen zuvorzuthun. Lediglich der erkrankte Meiſter war von jener Pflicht frei und erhielt durch die Zunft einen Vertreter; im übrigen aber hatten bloß Meiſterswittwen das Recht, ihr Gewerbe durch Werkführer betreiben zu laſſen.

---

[1] Jäger a. a. O. S. 65 f.

[2] So „Ein chriſtlich Ermanung" von 1509.

Die Auffaſſung des Mittelalters erſcheint in um ſo hellerem Lichte, wenn man ſie mit den Anſchauungen der ſpätern materialiſtiſchen Nationalökonomie vergleicht. „Als edel, als vornehm, als eines Herrn würdig“, ſagt Freiherr v. Vogelſang[1], „erſcheint jenen niedrig Geſinnten nur das müßige Leben auf Koſten fremder Arbeit oder die Speculation der Ausbeutung. Hiermit iſt der letzte Schritt zur äußerſten Verächtlichmachung der Arbeit geſchehen; die Chriſtenheit iſt wieder angelangt auf der Stufe des antiken Heidenthums, wo alle Arbeit Sklavenarbeit, des freien Mannes unwürdig war. Wir ſind angelangt bei dem contradictoriſchen Gegenſatze unſerer chriſtlichen Socialordnung, in welcher die Ehre nur mit der Arbeit verbunden war, die höchſte politiſche und ſociale Ehre mit der höchſten Culturarbeit, der prieſterlichen, die nächſthöchſte Ehre mit der nächſthöchſten Culturarbeit, der monarchiſchen, und ſo weiter abwärts, jede Arbeit mit der ihr angepaßten Ehrenſtellung verbunden. Nur die Ausnutzung fremder Arbeit, der Wucher, war ohne Ehre, ſtand mit der Raſſe, welche ſich davon nährte, außerhalb der geſellſchaftlichen Stufenleiter. — Jetzt ſind wir bei dem Gegenſatze angelangt, aber nicht unvermittelt. Um die höchſte, heiligſte Arbeit (des Prieſters) mit Verachtung zu belegen, mußte zuvor alle Arbeit verächtlich gemacht, mußte als das Stigma untergeordneter Menſchen bezeichnet werden: die Arbeit, welche von Gott ſelbſt der geſamten Menſchheit als die Bedingung des täglichen Brodes auferlegt iſt; die Arbeit, welche je nach ihrer höhern, gemeinnützlichen Qualität von unſern chriſtlichen Vorfahren als die Bedingung der aufſteigenden Geſellſchaftsordnung erkannt wurde. Deshalb war nach der prieſterlichen die obrigkeitliche, dann die kriegeriſche Arbeit die höchſtgeehrte, weil beide die Vorbedingung der Fruchtbarkeit, der Sicherheit aller andern Arbeit ſind. Deshalb hatte und ſoll haben jede höhere Stellung auf der ſocialen Stufenleiter einen öffentlichen, einen auf die Gemeinnützlichkeit lautenden Rechtstitel. — Jetzt iſt der Hohn auf dieſe echt chriſtliche ſociale Anſchauung zur Geltung gekommen: Alles für Geld, Geld für alles; Geld ohne Rückſicht auf ſeinen Urſprung, ohne Rückſicht auf ſeinen

---

[1] Geſammelte Aufſätze 9. Heft (Augsburg 1886), S. 477 f.

Zweck ſoll Ehre, Anerkennung, Hochachtung, ſoll einen Platz auf der ſocialen Stufenleiter erkaufen können. Wer Geld zu geben hat, iſt Herr; wer Arbeit — welcher Art auch immer — zu geben hat, verachteter Knecht, mag er am Altare dienen oder in der Fabrik."

Die Arbeit erſchien aber nicht nur als Ehre, nicht bloß als Pflicht, ſondern auch als ein Recht des Menſchen. „Das Recht auf Arbeit", ſagt Johannes Janſſen[1], „wurde den Arbeitern ausdrücklich als ein ihnen von Gott und der Obrigkeit verliehenes bezeichnet; die Arbeit ſelbſt galt als ein zum Nutzen des Gemeinweſens von Gott und der Obrigkeit gegebenes Amt." [2] Allein die Arbeit war kein politiſches Amt, kein Staatsamt, bei deſſen Verwaltung der Arbeitende als Functionär des Staates wirkte, als Vertreter der Staatsgewalt handelte. Sie wurde vielmehr nach Art eines ſocialen, bürgerlichen Amtes dem ganzen in der Zunft organiſirten Stande von der Gemeindeobrigkeit verliehen. Die Stände bilden eben naturgemäß die „Organe" des geſellſchaftlichen Körpers, ihre Arbeit eine „ſociale Function", aber die ſociale Function eines moraliſchen Organismus, in welchem die einzelnen Beſtandtheile und Organe nicht bloß für das Ganze da ſind, ſondern zunächſt als Selbſtzwecke Anerkennung finden. „Wenn die Zünfte", ſchreibt Otto Gierke[3], „gewillkürte Genoſſenſchaften waren, denen der Handwerksbetrieb als öffentliches Amt im ſtädtiſchen Gemeinweſen oblag, ſo folgte für ihr Verhältniß zur Stadt oder zum Stadtherrn eine doppelte Stellung. Sie waren auf der einen Seite Glieder und Organe der Stadt, auf der andern Seite ſelbſtändige Genoſſenſchaften mit einer in ſich abgeſchloſſenen privatrechtlichen und öffentlichen Rechtsſphäre. Ganz wie der einzelne Bürger zugleich Glied eines Ganzen und ſelber ein Ganzes war . . ., ſo war auch die Zunft zugleich eine Gemeinde für ſich und ein Theil und Organ der Stadtgemeinde. In erſterer Beziehung war ſie nur um ihrer ſelbſt willen da und daher, ſoweit ſie ihr beſonderes Intereſſe verfolgte, nur verpflichtet, den Zwecken der Stadt nicht feindlich entgegenzuhandeln; ſie war aber andererſeits zugleich um der Stadt willen da und hatte, ſoweit dieſe ihre Beſtimmung in Frage kam, die poſitive Pflicht, den Nutzen und die Ehre der Stadt, das Gemeinwohl, zu fördern. Als Organ und Glied der Stadt war die Zunft vor allem in gewerblichen Dingen der Geſamtheit untergeordnet; denn ſie war die Trägerin eines ihr von der Stadt anvertrauten Amtes, das ſie zum Beſten des gemeinen Weſens verwalten mußte, und ſie übte die mit dieſem Amt verbundenen polizeilichen und richterlichen Befugniſſe nicht in eigenem Namen, ſondern im Namen der Stadt. . . . Die Zunft war aber zweitens eine in ſich ſelbſt beſtehende Körperſchaft, deren Macht und Rechtsſphäre zwar durch das gegenüberſtehende Recht der Stadtherren und der Stadt abgegrenzt und beſchränkt wurde, innerhalb dieſer Schranken aber ſelbſtändig war. Als eine freie Genoſſenſchaft hatte ſie daher in ihren körperſchaftlichen Angelegenheiten alle diejenigen Rechte, welche einer deutſch-rechtlichen Genoſſenſchaft zukamen, ſoweit nicht beſondere Verhältniſſe eine größere Abhängigkeit hervorbrachten.“ Mit andern Worten, auch das Mittelalter ſuchte den unmittelbaren Zweck der Arbeit in den Arbeitenden ſelbſt, den mittelbaren Zweck aber im Gemeinwohl der ganzen arbeitstheiligen Geſellſchaft. Die Zünfte konnten darum keine bloßen Intereſſenverbände mit einſeitigem Corporationsegoismus ſein; ihre Arbeit war ein „Amt“; aber man faßte damals den Ausdruck in einem viel weitern Sinne auf, als dies heutzutage üblich iſt, und bezeichnete mit demſelben auch jede dauernde Verrichtung, die eine Beziehung zum öffentlichen Gemeinwohle hatte[1]. Wenn aber gerade die ſtädtiſche Obrigkeit die Zunft mit dem Amte belehnte, ſo erklärt ſich dies daraus, daß in damaliger Zeit die ſtädtiſche Gemeinde, wie ſie dem Staate gegenüber größere politiſche Selbſtändigkeit und Abgeſchloſſenheit beſaß, ſo auch einen bedeutendern Einfluß auf das geſamte bürgerliche Leben ausübte. Damals hielt ſich die Gemeinde, gewiſſermaßen wie eine Familie im großen, für berechtigt und verpflichtet, ebenſo für die Wohlfahrt der Bürger zu ſorgen, wie der Hausvater für ſeine Hausgenoſſen ſorgt. Sie bildete eine in ſich abgeſchloſſene und ſelbſtändige Genoſſenſchaft, die für das geiſtige und leibliche Wohl aller Inſaſſen aufkommen mußte. Ging daher z. B. zum Schaden der Bürger irgend ein Gewerbe ab, ſo lud man fremde Gewerbsleute durch beſondere Vergünſtigungen zur Anſiedelung in der Stadt ein, damit innerhalb der ſtädtiſchen Bannmeile jede gewerbliche Arbeit für Nahrung, Kleidung, Wohnung und häusliche Bequemlichkeit vertreten ſei.

---

[1] A. a. O. S. 315.

[2] Ueber die Arbeit vgl. auch unſere frühern Ausführungen oben S. 437 ff.

[3] A. a. O. S. 371 ff., mit vielen Quellenangaben.

14. Im innigen Zuſammenhang mit der Auffaſſung der gewerblichen Arbeit als eines „Amtes“ im weitern Sinne des Wortes ſtand der Zunftzwang. Wer in einer Stadt das Handwerk üben wollte, wurde gezwungen, ſich der betreffenden Zunft anzuſchließen. „Weil nur, wenn ihre Genoſſenſchaft alle Handwerker des Amtes umfaßte, Controlle der Arbeit und genoſſenſchaftliche Gewerbe- und Sittenpolizei durchführbar ſei, und nur ſo die Ehre des Handwerkes und das gemeine Beſte gewahrt werden könne, verlangten die Zünfte das Recht des Zunftzwanges. Nicht Ausſchließung anderer vom Nutzen des Handwerkes, ſondern Unterwerfung des geſamten Handwerkes unter die Zunft war ſomit das Ziel dieſes Strebens nach Ausſchließlichkeit des Zunftgewerbes. Lief ein ſelbſtſüchtiges Motiv dabei unter, ſo war dies ſicherlich nicht Con-

---

[1] Vgl. oben S. 448 ff.

currenzfurcht und Eigennutz, ſondern weit mehr das Streben nach Macht. Noch wollte man mehr die Genoſſenſchaft heben als die Genoſſen."[1] Dabei ſorgte man indeſſen auch dafür, daß kein Gewerbe in der Stadt zu ſtark vertreten, „überſetzt" ſei. Production und Conſumtion ſtanden in voller Harmonie. Wenn eine gewiſſe Zahl von Handwerkern mit ihren Geſellen und Lehrlingen für das Bedürfniß des Ortes vollkommen ausreichte, ſo wurde von einer weitern Aufnahme vorläufig Abſtand genommen, bis die Bevölkerung an Zahl zunahm. Diejenigen Städte, die ſich eines blühenden Ausfuhrhandels erfreuten, machten ſelbſtverſtändlich von jener Regel eine vernünftige Ausnahme. Da z. B. die belgiſchen Wolltuche weit und breit ein geſuchter Artikel waren, ſo wohnten in den dortigen Städten weit mehr Producenten dieſer Ware, als für die Gemeinde ſelbſt vonnöthen war. Dasſelbe gilt vom niederrheiniſchen Leder und Lyoner Seidenſtoff, von den Waren Nürnbergs und Augsburgs. So zählte z. B. die Zunft der Goldſchmiede zu Nürnberg oft über 50 Meiſter, die gleichzeitig „große Werkſtätte" hielten; aber ihre Erzeugniſſe gingen auch durch ganz Europa. Es durften ſodann die Bürger der Gemeinde in der Regel ihre gewerblichen Waren nur bei Meiſtern der nämlichen Gemeinde kaufen, auswärts aber bloß in dem Falle, wenn das entſprechende Handwerk in der Stadt nicht vertreten war. Man muß dabei bedenken, daß gerade die bedeutendern Induſtrieſtädte Deutſchlands ein anſehnliches Landgebiet beſaßen. Die kleine fränkiſche Stadt Rothenburg a. d. Tauber, mit kaum 6000 Einwohnern, hatte ein Landgebiet von mehr als $7^1/_2$ Quadratmeilen mit ungefähr 15 000 Seelen. Ulm beſaß 15, Nürnberg ſogar 20 Quadratmeilen Gebietes. Es begreift ſich daher, wie ausgiebig für die Handwerkerarbeit in derartigen Städten geſorgt war. Gleichzeitig waren die Conſumenten in wirkſamer Weiſe gegen übertriebene Preiſe dadurch geſchützt, daß die Preiſe der Waren von den Gemeindebehörden unter Zuziehung der Zunftvorſteher fixirt wurden.

---

[1] Gierke a. a. O. S. 362. — Schönberg a. a. O. S. 38.

Damit endlich der Stärkere den Schwächern nicht zermalmen und um ſeine Arbeit bringen könne, waren dem Umfang der Production gewiſſe Grenzen dadurch geſetzt, daß jedem Meiſter die Zahl der Lehrlinge und Geſellen, die nie überſchritten werden durfte, genau beſtimmt wurde. Das Mittelalter folgte hier eben wieder dem unanfechtbaren Grundſatze, daß das zeitliche Glück eines Volkes nicht ſowohl in der abſoluten Höhe des „Nationalvermögens", ſondern in der breiteſten Ausdehnung des Wohlſtandes auf das ganze Volk beſtehe. Was hilft denn auch die Steigerung des „Nationalreichthums" um einige Milliarden, wenn dieſe rieſigen Summen in den Händen weniger zuſammenfließen, während inzwiſchen Hunderttauſende von Volksgenoſſen in dem Abgrunde der Maſſenarmut zu Grunde gehen?

Der ſociale Zug im alten Handwerk ſpringt noch mehr in die Augen, wenn wir bedenken, daß die Zunft zugleich Rohſtoff- und Creditverein war, daß jeder Meiſter des gleichen Rechtes auf Benutzung der gemeinſchaftlichen Zunftanſtalten ſich erfreute. So beſaßen z. B. die Wollweber gemeinſame Waſchküchen für Reinigung der Wolle, gemeinſame Walkmühlen, Schleifereien, Färbehäuſer, Bleichgärten und Verkaufshäuſer, die ſogen. „Tuchlauben".

In dieſer Weiſe ſchützte das chriſtliche Mittelalter das „Recht auf Arbeit". Es verſtand darunter nicht, wie der Socialismus, einen Rechtsanſpruch des Einzelnen gegenüber dem Staate oder der Geſellſchaft, vermöge deſſen dieſe verpflichtet ſeien, jedem Arbeit zu verſchaffen. Nein, das „Recht auf Arbeit" war ihm das natürliche Recht des Menſchen, durch Arbeit ſeine Exiſtenz zu ſichern. Dieſes Recht aber ſollten die öffentlichen Gewalten und die Geſellſchaft praktiſch anerkennen und durch geeignete ſociale Einrichtungen und eine entſprechende gewerbliche Geſetzgebung ſchützen und verwirklichen. Wenn ein ſolches Ziel nicht ohne tiefgreifende Beſchränkung der individuellen Freiheit erreicht werden konnte, ſo fand die damalige Zeit hierin kein Bedenken, weil ſie der Ueberzeugung lebte, daß ſociale Güter und darum auch das materielle Gemeinwohl eines ganzen Volkes nur innerhalb jener Schranken gedeihen können.

15. Die Gliederung der Zünfte. a) Die Lehrlinge ſtanden auf der unterſten Sproſſe des Gewerbes. Doch gehörten ſie bereits als Schutzgenoſſen der Zunft an. Die Aufnahme in die Zunft vollzog ſich in feierlichem Acte, angeſichts der Zunft, nicht ſelten auch auf dem Rathhauſe, vor der Stadtbehörde. Schon dieſe Feierlichkeit legte dem Jüngling die Erwägung nahe, daß er einen wichtigen Schritt gethan, einen Lebensſtand erwählt habe und in dieſem nun ausharren müſſe, daß er einer achtbaren Genoſſenſchaft angehöre, in welcher er je nach Verdienſt und Fertigkeit Geſelle und endlich ehrenhafter Meiſter ſein werde. Dieſer Gedanke mußte das Herz des Lehrlings, der von nun an ſeine Zugehörigkeit zur Zunft auch in der Kleidung darlegte, mit berechtigtem und freudigem Stolze erfüllen in einer Zeit, wo man noch von einem „ehrſamen Handwerksamte“ ſprach und die Zunft das höchſte Anſehen genoß. Auf der andern Seite war auch für die Gilde das Lehrlingsinſtitut von größter Bedeutung, da ſie hierdurch eines tüchtigen und wohlausgebildeten Nachwuchſes verſichert war. Zugleich konnte ſie den Lebenswandel der jungen Leute regeln und überwachen und ſo ehrenfeſte Zunftgenoſſen für die Zukunft vorbilden.

Um das Recht auf Arbeit hochzuhalten und allen Zunftgenoſſen das tägliche Brod zu ſichern, beſtanden, wie bereits angedeutet, genaue Vorſchriften über die Zahl der

Lehrlinge, die ein Meiſter haben durfte. Wenigſtens bei den wichtigern Gewerken war dies der Fall und hier die Zahl auf zwei bis drei, bei verſchiedenen ſogar auf einen einzigen für je eine Werkſtätte beſchränkt. Einerſeits wollte man nur ſo viele Lehrlinge aufnehmen, als für das Bedürfniß der Stadt und Umgegend nöthig waren, andererſeits aber auch jede ungeſunde Concurrenz von vornherein unmöglich machen. Denn der reichere Meiſter hätte mit einer zahlreichen Schar von Lehrlingen leicht wohlfeiler und zum Schaden ſeiner Zunftgenoſſen können arbeiten laſſen. Nur zu Gunſten der Meiſterſöhne galt die Ausnahme, daß ſie auch als überzählige Lehrlinge aufgenommen werden durften; ja bisweilen erhielten ſie, beſonders im Falle der Bedürftigkeit, das Lehrgeld aus der Zunftlade.

Um den Lehrling in jeder Hinſicht ſicherzuſtellen, wurden die Lehrverträge unter Bürgſchaft der Zunft abgeſchloſſen, und bei der Aufnahme des Neulings in das Handwerksamt die Umfrage gehalten, ob jemand gegen den aufnehmenden Meiſter und deſſen Lehrzucht etwas einzuwenden habe. Die Lehrzeit ſelbſt war natürlich je nach dem Gewerbe verſchieden. Sie währte gemeiniglich 3 Jahre, konnte jedoch bei beſonders ſchwierigen Handwerken bis auf 12 Jahre ſich erſtrecken. In Frankreich betrug die Lehrzeit bei den Goldſchmieden und Schnallenmachern 8 Jahre, bei den Büchſenmachern 7, bei den Seidentuchfabrikanten und Meſſerſchmieden 6, bei den Seilern 4 Jahre, ſo daß ſich für jenes Land eine durchſchnittliche Lehrzeit von 5—6 Jahren ergibt[1]. Das dortige Lehrgeld betrug bald 20—40 Sous, bald 4—6 Livres. Wenn der Lehrling nicht bezahlen konnte, ſo mußte er 1—2 Jahre länger dienen. Der Meiſter durfte mehr, aber niemals weniger fordern, als die feſte Taxe betrug. In beſondern Nothfällen, wie z. B. bei langwieriger Krankheit, Verarmung oder weiter Reiſe, konnte der Meiſter den Lehrling an eine andere Werkſtätte gegen eine Geldentſchädigung abtreten. Starb der Meiſter, ſo erhielt ſeine Wittwe von Zunft wegen einen Werkführer, behielt alſo die Lehrlinge und Geſellen ihres Mannes; ſtarb er ohne Erben, ſo gab die Zunft die Lehrlinge unter den gleichen Bedingungen an andere Meiſter. Zeigte ſich am Ende der Lehrzeit, daß der junge Mann durch Schuld des Meiſters nicht gehörig gelernt hatte, ſo mußte der Meiſter eine Strafe an die Gilde zahlen, den Lehrling aber bei einem andern Meiſter vollends auslernen laſſen und dafür das nöthige Lehrgeld aus eigener Taſche leiſten[1].

---

[1] Vgl. Jäger a. a. O. I, 214.

Nachdem bei der feierlichen Aufnahme dem Lehrlinge ſeine ſittlichen und gewerblichen Pflichten ans Herz gelegt waren, erhielt er ſeinen Lehrbrief und damit die Aufnahme in das Haus des Meiſters. Dieſer hatte fortan Vaterſtelle an ihm zu vertreten, mußte ihn kleiden, ernähren, zur Erfüllung der religiöſen Obliegenheiten anhalten und in heilſamer Zucht weiter erziehen. Denn das Mittelalter hielt es für widerſinnig, daß ein 14- oder 16jähriger Burſche ſchon ſelbſtändig ſein ſollte.

Von hoher Wichtigkeit ſind die Beſtimmungen der alten Zunftordnungen über die Behandlung der Lehrlinge. Eine Hauptvorſchrift lautete: „Welcher Meiſter einen Lehrling nimmt, ſoll ihn Tag und Nacht in ſeinem Hauſe, in ſeinem Brode und ſeiner Verſorgung halten und mit Thür und Angel verſchließen.“ Der Lehrling wurde ſtreng gehalten, und die gröbern Arbeiten fielen ihm zu; auf der andern Seite aber war ihm der Meiſter zugleich ein ſorglicher Vater, der ihn vor allem zur Gottesfurcht und Ehrbarkeit anhielt und ihn erzog, „als ob er ſein Sohn wäre“.

---

[1] Vgl. hierzu und zum folgenden Janſſen a. a. O. I, 329 ff.

Nach welchem Ziele die Erziehung des Lehrlings hinſtreben ſolle, ſagt uns die Schrift „Ein chriſtlich Ermanung“ (Mainz 1509) in den Worten: „Alle Hantirung und Gewerbe kann nur, wie ſie ſollen, in Ehren bewahrt werden, wenn der Lehrjunge früh anfängt, Gottesfurcht zu üben und ſeinem Meiſter gehorſam zu ſein, als wäre er ſein Vater. Er ſoll des Morgens und des Abends und nicht minder bei der Arbeit Gott um Hilfe und Schutz bitten; denn ohne Gott kann er nichts, und aller Schutz iſt ohne Gottes Schutz hinfällig und oft der Seele ſchädlich, weil man ſich auf Menſchen verläßt, die armſelig ſind und hinſterben. Er ſoll jeden Sonn- und Feiertag Predigt und Meſſe hören und gute Bücher leſen lernen. Bei der Arbeit ſoll er fleißig ſein und ſeine Ehre nur in der Ehre Gottes ſuchen. Dem Meiſter ſoll er in allem folgen, was nicht wider Chriſti und der Kirche Gebot und wider das Gewiſſen iſt. Er ſoll auch die Ehre des Meiſters ſuchen und die Ehre des Handwerks; denn das iſt ein heiliges Amt, dem er einſt vorſtehen will als Meiſter, ſo Gott es will.“

Der Meiſter durfte gegen den Lehrling weder zu nachgiebig noch tyranniſch ſein oder ihn übermäßig anſtrengen, wohl aber ihn ſtrenge züchtigen, wenn derſelbe es an Gottesfurcht oder Gehorſam fehlen ließ. Dagegen müſſe er ihm nichts nachtragen, nachdem er ihn geſtraft habe, und ſolle ihn ſchützen gegen Schelten oder brutale Behandlung von ſeiten der Geſellen; er ſelbſt müſſe ſeine Meiſterſchaft vorzüglich in Bezähmung des Zornes und anderer Leidenſchaften an den Tag legen. „Wiſſe, daß du Meiſter ſein ſollſt in gutem Beiſpiel für Frau und Kinder, für Lehrjunge und Geſelle und dein ſonſtiges Geſinde.“

Die Koſt des Lehrjungen beim Meiſter mußte geziemend und „gebührlich nach des Leibes Nothdurft“ ſein. Die Kleidung ſollte, wo es nicht anders beſtimmt war, auch vom Meiſter geliefert werden und war „von Handwerks wegen“ genau vorgeſchrieben. Eine Ordnung der Straßburger Zimmerleute vom Jahre 1478 verlangte z. B.: Bei vier Pfund Heller Lehrgeld hat der Meiſter dem Lehrling gebundene Schuhe und weiße Hoſen nach Nothdurft zu ſtellen, außerdem alle Jahre vier Ellen graues Tuch zu einem Rock, vier Ellen Zwilch zu einem Kittel; ferner eine Axt, ein Beil, Winkelmaß, Nagelbohrer, endlich auf jede Woche zwei Heller zum Vertrinken.

Für richtige Erlernung des Handwerks ſtand die Innung als ſolche dem Lehrlinge gut. Der Meiſter war dafür verantwortlich. Deshalb ſchärften die Zunftordnungen ein: Der Meiſter muß in allem, was ſich für das Handwerk gebührt, den Lehrling treu und fleißig unterrichten und ihn zur Arbeit anhalten, damit er ſolches vor Gott verantworten könne, auch der Lehrjunge nicht Zeit und Geld verſchwende, vielmehr nach überſtandener Lehre einem Meiſter einen rechten Wochenlohn abverdienen könne.

Die Entlaſſung war dem Lehrlinge nur wegen Diebſtahls und Unſittlichkeit angeſetzt. Für andere Vergehen wurde die Klage beim Handwerke erhoben; die Vorſteher unterſuchten den Fall und erkannten zu Recht. Nach Lübecker Zunftordnungen wurde ein Lehrjunge, der über ſechs Pfennige Werth geſtohlen hatte, für immer „des Amtes unwürdig“.

Auch gegen die alte Lehrlingskrankheit, das Entlaufen, waren Maßregeln getroffen. Ein wiederholtes, unbegründetes Entlaufen zog die Ausſtoßung aus der Zunft nach ſich. Nach einer Lübecker Ordnung von 1508 konnte der Lehrling nach dem erſtmaligen Entweichen nicht mehr vom Meiſter, ſondern nur vom Zunftvorſteher, das zweite Mal nur mehr vom ganzen Handwerke wieder aufgenommen werden. Beim drittenmal mußte man die Genehmigung der Gemeindebehörden einholen. Für den entlaufenen Lehrjungen wurde der Meiſter von der Innung entſchädigt.

Man wundere ſich nicht über die ſtrenge Zucht, in welcher die Lehrlinge gehalten wurden. Ein Menſchenkenner wird dieſelbe nicht etwa bloß entſchuldigen, ſondern ſogar als nützlich und gerecht, ja als nothwendig erklären müſſen.

Gerade die Lehrzeit fällt mit den ſchlimmen Jahren zuſammen, in welchen der erwachende Hang zur Ungebundenheit mit ſtarker Hand geregelt und gebeugt werden muß. Dieſes Ziel aber konnte, ebenſo wie die gediegene Ausbildung im Handwerksamte, nur erreicht werden durch ein Zuſammenhalten der ganzen Körperſchaft. Was vermag in unſerer Zeit der ſo geprieſenen Gewerbefreiheit der einzelne „Meiſter" gegen einen renitenten Lehrburſchen, der über Nacht eine andere Werkſtätte findet oder unter die Fabrikarbeiter geht?

War endlich die Lehrzeit vollendet, ſo erhielt der Lehrling nach abgelegter Probe ein feſtes Anrecht auf „Losſprechung" und auf den „Geſellenbrief". Ebenſo feierlich wie die erſte Aufnahme in die Zunft erfolgte dieſer zweite hochbedeutſame Act vor dem geſamten Handwerke. Bei den anweſenden Meiſtern wurde dreimal umgefragt, ob ſie gegen das Betragen oder die Ausbildung des jungen Mannes etwas vorzubringen hätten. Aber auch der Lehrling wurde gefragt, ob er während der Lehre etwas Ordnungswidriges beim Meiſter wahrgenommen habe; wäre dies der Fall, ſo ſolle er es jetzt ſagen, hernach aber für immer ſchweigen. Lautete die Antwort der Meiſter, daß man nur Gutes von dem Jüngling zu ſagen habe, ſo ſprach ihn der Zunftvorſteher im Namen des Handwerkes, auch wohl unter Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit los. Mit freudigem Herzen trat nun der angehende Handwerker in die Reihen der Geſellen ein.

16. Die Geſellen. Die Geſellenſchaft war eine Mittelſtufe zwiſchen Lehrling und Meiſter und der Weg zur Meiſterſchaft. Gleich den Lehrlingen hatten auch die Geſellen im Hauſe des Meiſters Koſt und Wohnung, Feuer, Licht und Wäſche; Lehrlinge und Geſellen ſpeiſten an einem Tiſch mit dem Meiſter, wohnten unter ſeinem Dache und genoſſen in allem den ſittigenden Einfluß des chriſtlichen Familienlebens. So war es in den Zeiten der alten Zucht und Zunftblüthe

wenigſtens in Deutſchland mit verſchwindenden Ausnahmen[1]. Wenn daher Dr. Eugen Jäger ſchreibt[2]: „Die wenigſten Geſellen wurden von ihren Meiſtern beherbergt und gekleidet; die größere Mehrzahl derſelben lebte für ſich, und ſo bildete ſich allmählich aus ihnen eine beſondere Handwerkerklaſſe, die von Stadt zu Stadt zog und bald da und bald dort arbeitete", — ſo mag dies allerdings für Frankreich und auch dort wieder nur in den ſpätern Zeiten zutreffen, aber ſicher nicht für Deutſchland, wo bis zum heutigen Tage die Sitte, daß der Geſelle beim Meiſter wohnt, noch nicht ganz ausgeſtorben iſt. Die Koſten der Kleidung wurden allerdings auch in Deutſchland durchgängig von dem Geſellen aufgebracht, da er einen ausreichenden Wochenlohn erhielt. Ja eine ganze Reihe von Zunftvorſchriften für die Geſellen iſt nur erklärlich beim Zuſammenwohnen mit dem Meiſter; ſo mußte jeder Geſelle abends zur beſtimmten Stunde, gewöhnlich um 9 oder 10 Uhr, zu Hauſe ſein. Keiner durfte über Nacht ausbleiben, einen Lehrjungen mit ſich nehmen u. ſ. w.

Dieſes führt uns zu den Pflichten der zünftigen Geſellen. Obenan ſtand ihr religiöſes und ſittliches Wohlverhalten. Man ſetzte damals eine Ehre in die Hochachtung vor Gott und göttlichen Dingen, vor der Kirche, ihren Dienern und Geboten. Der wohlfeile Ruhm, ſich durch unfläthige Gottloſigkeit hervorzuthun, wurde zu einer Zeit nicht geſucht, wo die Religion noch als unabweisbare und höchſte Standespflicht galt. Hieran ſchloß ſich für den Geſellen die Pflicht eines ſittlichen Wandels. Das Spielen, namentlich mit Würfeln, war ſtrenge unterſagt; mancherorts durfte man nur einmal in der Woche das Wirtshaus beſuchen; häufigerer Beſuch galt als ſtrafbar. Noch ſtrenger wurden eigentliche Vergehen gegen die Sittlichkeit geahndet.

---

[1] Janſſen a. a. O. I, 331.

[2] A. a. O. S. 215.

Kein ehrbares Gewerbe wollte Diebe, Wüſtlinge, in wilder Ehe lebende oder übel berufene Mitglieder dulden; der Geſellenverband als Corporation verlangte vor allem Unbeſcholtenheit jedes einzelnen.

Die „Handwerks-Ehre“ mußte ſogar in der Kleidung des Geſellen heilig gehalten werden. Dem äußern Anſtande zulieb durfte jeder nur „voll ausgerüſtet“ über die Straße gehen; ja er mußte ein Zeichen ſeines Gewerbes tragen, z. B. der Schmiedegeſelle den Hammer, der Schreiner das Winkelmaß, der Kaminfeger den Kratzer. Selbſt die Zimmerleute ſollten nicht „ohne Rock und Halsbinde“ von oder zu dem Zimmerplatze gehen; erſt bei der Arbeit mochten ſie es ſich bequem machen; barhäuptig durfte keiner in der Oeffentlichkeit erſcheinen. Alles dies, die Sittlichkeit und der Wohlanſtand, unterlag ebenſo wie die Arbeit durch „Amtsgebot“ der Ueberwachung des Meiſters, deſſen etwaige Saumſeligkeit von Zunft wegen beſtraft wurde. Auch gegenüber dem zünftigen Gewerbe hatte der Geſelle ſeine Pflichten. Arbeit auf eigene Rechnung oder für einen Privatmann durfte er nicht verrichten; nur in der Werkſtätte und im Auftrage ſeines Meiſters ſollte er arbeiten. Verharrte ein Geſelle trotz wiederholter Mahnungen in der Verletzung ſeiner Standespflichten, ſo wurde er von der Zunft ausgeſtoßen. War er von dem Meiſter entlaſſen worden wegen ſchlechter Aufführung oder von ihm „nicht in Freundſchaft“ geſchieden, ſo fand er bei keinem andern Meiſter Aufnahme.

Den Pflichten des Geſellen entſprachen jedoch ebenſo große Rechte. In der Blüthezeit der Zünfte gehörte der Geſelle einer eigenen Genoſſenſchaft an. Nicht einſam und allein und rechtlos ſtand er als ſchwacher „Arbeitnehmer“ dem reichen „Arbeitgeber“ gegenüber, ſondern er war ein wohl und allſeits geſchütztes Glied der Geſellencorporation, welche dem Wahlſpruch huldigte: „Alle für einen und einer für alle.“

Ueber den Bund oder die Brüderſchaft der Geſellen, die ſelbſt wieder eine engere Körperſchaft innerhalb der zünftigen Innung war, ſchreibt Johannes Janſſen[1]: „Die Standesehre der Geſellen fand ihren beſondern Halt in den Geſellenverbänden, die ſich unter vielen Kämpfen mit den Meiſtern, vornehmlich während des 15. Jahrhunderts, entwickelten und am Ende desſelben ihre höchſte Blüthe erreichten. Dieſe Verbände und Brüderſchaften waren nach dem Vorbilde der Geſamtzunft gebildet und blieben mit ihr im Zuſammenhang, aber ſie hatten ihre eigenen ‚Rollen‘ und Statuten, wählten eigene Vorſtände und Beamte, übten die Gerichtsbarkeit in allen genoſſenſchaftlichen Angelegenheiten, in gewiſſen Fällen ſogar bei Streitigkeiten mit den Meiſtern, erhoben Beiträge und Strafgelder und verwalteten ihr gemeinſames Vermögen, aus welchem ſie kranke und verarmte Mitglieder unterſtützten und Vorſchüſſe gaben.“

Die Beiträge zur „Geſellenlade“ (Kaſſe) waren nicht ſehr bedeutend; z. B. die Kupfer- und Hufſchmiedegeſellen zu Freiburg i. Br. entrichteten, zufolge ihrer Brüderſchafts-Urkunde von 1481, jährlich ſoviel, als ſie in dreieinhalb Tagen an barem Lohne erhielten. Aber hiermit erwarben ſie auch ein Recht auf Unterſtützung in Tagen der Krankheit. Verpflegt wurde der Geſelle im Hauſe des Meiſters[2]; bedurfte er ſonſtiger Hilfe, ſo trat die Geſellenkaſſe für ihn ein.

Eine diesbezügliche Vorſchrift lautete: „Wenn etwa unſer Herr-Gott einen guten, ehrlichen Geſellen mit Leibes-Krankheit möchte angreifen, ſo ſoll demſelbigen aus der Geſellen-Lade geliehen werden, wenn er zwei Bürgen hat, bis daß er wieder zu ſeiner Geſundheit kommt; alsdann ſoll er es wiedererſtatten. Stirbt er aber, ſo ſoll man ſich an ſeinen Kleidern erholen. Kann man ſich aber an ſeinen Kleidern nicht erholen, ſo ſollen es ſeine Freunde bezahlen. Können es ſeine Freunde nicht bezahlen, ſo bezahlt's der liebe Gott; der iſt ein reicher Bezahler und hat für manchen bezahlt.“[3]

---

[1] A. a. O. S. 332.

[2] Vgl. Dr. Georg Schanz, Zur Geſchichte der deutſchen Geſellenverbände (Leipzig 1877) S. 5.

[3] Vgl. Janſſen a. a. O. S. 333.

In allen genoſſenſchaftlichen Dingen hatte der Geſelle ferner ſeinen eigenen Gerichtsſtand. Wie nämlich an der Spitze der Meiſter und der geſamten Zunft der Zunftvorſteher ſtand, ſo wählten ſich die Geſellen ihren „Alt-Geſellen“. Dieſer führte beim Geſellengericht den Vorſitz; als Amtszeichen hielt er den Geſellenſtab in der Hand, doch war er nach germaniſcher Auffaſſung mehr der Frager des Rechtes; um ihn ſtehend brachten die Geſellen ihre Ausſtellungen gegen den Angeklagten vor und fanden das Urtheil.

Einen Haupttheil des Geſellenlebens bildete das Reiſen. Auch da verließ ihn die Körperſchaft nicht.

> „Frei konnte der Geſelle mit Handwerksgruß und Erkennungszeichen wandern durchs ganze Reich und über deſſen Grenzen hinaus nach Frankreich und Italien; aber Arbeit nehmen durfte er nur bei einem zünftigen Meiſter. Wo er ankam, ſtand er unter dem Schutze der Zunft und übte ſein Standesrecht aus. Jede Zunftherberge mußte ihn aufnehmen. In der Herberge hing eine Tafel, auf der die Namen der Meiſter, welche Geſellen nöthig hatten, aufgezeichnet waren. Trat der Geſelle in Arbeit, ſo wurde er gleichberechtigt mit jedem Orts-Geſellen. War keine Arbeit vorhanden, ſo zog er weiter, verſehen mit einem Geſchenk für Nachtlager und Zehrung und einem Reiſepfennig für den Unterhalt bis zur nächſten Zunftſtadt.“ [1]

Als freier Mann trug der Geſelle ſo gut wie der Meiſter Degen und Waffen. Die Schwerttänze der Schuſtergeſellen zu Frankfurt a. M. und der Meſſerſchmiedsgeſellen zu Nürnberg in den Faſtnachtstagen beweiſen, daß man den Degen nicht bloß zu tragen, ſondern auch zu führen verſtand. Ja die Geſellen kündeten mitunter ſogar Fehden an. Als z. B. die Leipziger Schuſtergeſellen 1471 von einigen Mitgliedern der Univerſität beleidigt worden waren, erklärten ſie zur Vertheidigung ihrer Waffen- und Standesehre die Fehde an alle Doctoren, Licentiaten, Meiſter und Studenten.

---

[1] Janſſen a. a. O.

Auch bei Zwiſtigkeiten mit den Handwerksmeiſtern trat die Genoſſenſchaft der Geſellen ein, weil nicht der Einzelne ſich das Recht verſchaffen konnte und ſollte. Die Verbands-Zuſammenkünfte waren alle vierzehn Tage oder vier Wochen „wegen Fried und Einigkeit und Erhaltung der Herberge“. War auch nur ein Geſelle widerrechtlich verkürzt oder in ſeiner Ehre gekränkt und fand er nicht die gebührende Genugthuung, ſo ſtanden ihm die ſämtlichen Geſellen des Gewerbes bei, was nicht ſelten bereits im Mittelalter zu Arbeitseinſtellungen führte. Als im Jahre 1475 in Nürnberg die Blechſchmiedemeiſter wegen einer Theuerung die Koſt der Geſellen vereinfachen wollten, ſtellten dieſe die Arbeit ein, verließen die Stadt, zogen nach Wunſiedel und Dinkelsbühl, erklärten die Nürnberger Meiſter in Verruf und ließen ihnen keine Geſellen mehr zukommen. Deshalb kam das Gewerbe der dortigen Blechſchmiede, eines der älteſten und angeſehenſten in Nürnberg, ſo herab, daß kein Mitglied derſelben mehr in den Stadtrath gewählt werden konnte. Einige Meiſter ſiedelten nach Amberg über. Die Zurückgebliebenen aber verarmten, und allmählich ging dieſes Gewerbe ein[1].

Auch die Standesehre wurde ſo lebhaft vertheidigt, daß im 15. Jahrhundert (von 1495 an) die Bäckergeſellen von Kolmar[2] im Elſaß zur Wahrung ihrer Geſellenehre einen zehnjährigen Strike und Proceß mit der Stadt ins Werk ſetzten, bloß darum, weil ihre Brüderſchaft in der Frohnleichnams-Proceſſion nicht ihren „herkömmlichen Platz“ eingeräumt bekommen habe. Von allen oberrheiniſchen Bäckergeſellen-Brüderſchaften unterſtützt, konnten die Kolmarer Geſellen ſchließlich bis an das Reichskammergericht appelliren. Erſt 1505 ließen ſich die Unverſöhnlichen durch einen ihnen günſtigen Schiedsſpruch wieder zur Rückkehr nach Kolmar bewegen.

---

[1] Janſſen a. a. O. S. 336. Von Schönlank beſtritten.

[2] Schanz a. a. O. S. 78 ff.

Oft waren die Geſellenverbände einer ganzen Landſchaft unter ſich geeinigt, ein Umſtand, der z. B. die Schneidergeſellen von Mainz und Weſel zu eigentlichen Revolten gegen ihre Meiſter ermuthigte. Jedoch wurden derartige Zwiſte meiſtens in Kürze friedlich beigelegt, was bei der genoſſenſchaftlichen Organiſation der beiden Parteien um ſo leichter gelang.

Der Lohn der Geſellen wurde von Gemeinde und Zunft wegen genau vorgeſchrieben, damit nicht der reichere Meiſter dem ärmern die beſten Geſellen abwendig mache, auf daß „Edlen und Unedlen, Geiſtlichen und Weltlichen förderlich und nützlich, einem wie dem andern, gearbeitet und dafür Lohn gegeben und empfangen werde, alſo daß der Reiche keinen Vortheil mit Gaben, Geſchenken, Eſſen, Trinken, Ueberlohn zum Nachtheil der Armen vorausḥabe, und daher der Arme keinen Taglöhner mehr bekomme“[1]. Die Höhe der Löhne war eine beträchtliche. In Kloſterneuburg (Niederöſterreich) wurde z. B. zwiſchen 1485—1509 zur Zeit, als das Pfund Ochſenfleiſch gewöhnlich zwei Denare koſtete, der Tagelohn der Maurer- und Zimmergeſellen für den Sommer auf zwanzig, für den Winter auf ſechzehn Denare feſtgeſetzt. Demnach verdiente ein Geſelle täglich zehn (im Winter acht) Pfund Ochſenfleiſch. In Sachſen erhielt im 15. Jahrhundert ein Maurer- oder Zimmergeſelle durchſchnittlich im Tage einen Lohn von 2 Groſchen 4 Pfennig, mehr als ein Drittel vom Preiſe eines Scheffels Korn, das gemeiniglich pro Scheffel 6 Groſchen 4 Pfennig galt. Außer dieſem Lohne wurden jedem Maurergeſellen zu Meißen täglich zwei Kannen Wein und wöchentlich 3—10 Groſchen als „Badegeld“ verabreicht. Für ſechstägigen Lohn konnte er ſich drei Schafe und ein Paar Schuhe kaufen. Schon aus dieſen Löhnen der Maurer und Zimmerer läßt ſich ſchließen, wie erſt die feinern Arbeiten gelohnt wurden[1]. In England verdiente im Mittelalter ein Arbeiter durch dreitägige Arbeit ſo viel, daß er nebſt Familie bequem eine Woche davon leben konnte[2].

---

[1] Janſſen a. a. O. S. 311 Anm. 4, 339 ff.

Auch die Verköſtigung der Geſellen war eine ſehr gute.

Johannes Butzbach ſchreibt in ſeinem Wanderbüchlein (S. 78) über Böhmen: „Das gewöhnliche Volk hat ſelten bei der Mittags- oder Abendmahlzeit weniger als vier Gerichte, zur Sommerszeit überdies noch morgens als Frühſtück Klöße mit buttergebackenen Eiern und Käſe; obendrein nehmen ſie außer dem Mittagsmahl noch des Nachmittags als Veſperbrod ſowie zum Nachteſſen Käſe und Brod mit Milch."

Aus dieſen hohen Löhnen bei guter Verköſtigung erklären ſich die reichen Stiftungen der Geſellen für religiöſe und wohlthätige Zwecke. Für die Frohnleichnams-Proceſſion 1495 ließen die Kolmarer Bäckergeſellen Kerzen zum Preiſe von 120 Gulden anfertigen. Zu Xanten gaben „die ſechszehn Schuſterknechte der Stadt" im Jahre 1498 zur „Anfertigung eines Bildwerkes und Schmückung des Altars" freiwillige Beiträge von 57 Gulden und außerdem 12 Gulden aus der Geſellenkaſſe. In Danzig trugen die Kohlen-, Korn-, Bier- und Sackträger 200 Mark zum Bau der Marienkirche bei und ließen außerdem ein gemaltes Kirchenfenſter anfertigen u. ſ. w.

Nicht ſelten geſchah es, daß die Geſellen durch Kleiderluxus dem höhern Bürgerſtande es gleichzuthun verſuchten, weshalb verſchiedene Reichstage Verordnungen dagegen erließen. So wurde auf den Reichstagen von Freiburg (1498) und Augsburg (1500) befohlen, die Geſellen dürften kein Tuch zu Hoſen oder Kappen tragen, welches per Elle mehr als 3/4 Gulden koſte; zu Röcken und Mänteln ſollten ſie mit inländiſchem Tuche, die Elle zu 1/2 Gulden, ſich begnügen.

---

[1] Vgl. Stephan Beiſſel S. J., Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter. Freiburg 1884. (27. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach".)

[2] Cf. *Thorold Rogers*, Six Centuries of Work and Wages. London 1886.

Daß in einzelnen Fällen Bedrückungen der Geſellen vorkamen, wird nicht beſtritten werden können. Allein welch übertriebene Anforderungen an Lohn und Eſſen von dieſen zuweilen geſtellt wurden, erſieht man aus einer Arbeitseinſtellung der Schifferknechte auf dem Rhein und der Murg, über welche die Schiffermeiſter dem Markgrafen von Baden klagen: „Außer einem Gulden Taglohn wollen die Knechte ſich zum Imbiß mit einer Suppe, gutem Gemüſe ſamt Fleiſch genug und Käſe nebſt Brod nicht begnügen, ſondern verlangen dazu noch Voreſſen (Fleiſch in einer Sauce) und Braten, was uns zu viel dünkt und beſchwerlich fällt, die Knechte dermaßen köſtlich zu halten."

Ueberblickt man alle die verſchiedenen Details, welche eine ſorgfältige Geſchichtsforſchung aufgedeckt und von denen wir hier nur einige Proben vorgeführt haben, ſo wird man nicht umhin können, im Geſamturtheil über die damaligen Verhältniſſe des Geſellenſtandes dieſelben als höchſt glückliche bezeichnen zu müſſen. Bei guter Löhnung und Verköſtigung war das perſönliche Verhältniß zum Meiſter, von dem die Geſellen noch werthvolle Fortbildung in der Technik ſeines Gewerbes erhielten, ein geradezu patriarchaliſches. Ueberdies konnten ſie ſich „verhältnißmäßig gern auch den herbſten Pflichten unterziehen; hatten ſie doch die freudige und zuverſichtliche Hoffnung, in nicht ſo langer Zeit ſelbſt das edle Handwerksamt erringen und als Verwalter desſelben gleiche Anſprüche an ihre einſtigen Helfer geltend machen zu können. Die Jahre ihrer Dienſtzeit waren nur Jahre des Uebergangs"[1]. Als dann die Geſellenverbände[2] innerhalb der Zunft zu größerer

---

[1] Schanz a. a. O. S. 4.

[2] Ueber die Geſellenverbände in Frankreich vgl. *E. Levasseur*, Histoire des classes ouvrières en France. 4 vols. I (Paris 1859), 372. 465. 496.

Selbſtändigkeit gelangten, fand der Geſelle in ihnen eine kräftige Stütze gegen alles Unrecht von ſeiten der Meiſter und anderer Perſonen. Es ſtand dem Geſellen nicht frei, dem Geſellenverband anzugehören oder nicht. Vielmehr mußte er beitreten, wenn er nicht von der Gemeinſchaft in der Arbeit und im geſelligen Leben ausgeſchloſſen werden wollte. Alle Iſolirung war jenen genoſſenſchaftlichen Zeiten ein Abſcheu. In und mit der Geſamtheit ſtand und fiel ein jeder. So war der Geſelle durch ſtarke Bande an die Geſellſchaft gebunden. Es verknüpfte ihn eine Art von Familienband mit der Werkſtätte und dem Hausweſen des Meiſters, der Geſellenverband mit ſeinen eigenen Genoſſen und mit der Zunft, die Geſellen-Brüderſchaft mit der Kirche, die Zunft ſelbſt mit der Gemeinde und ſo auch mit dem Staate.

Wie traurig iſt im Verhältniß zum mittelalterlichen Geſellen die Lage unſeres heutigen Geſellen und Arbeiters! Ehemals alles ſo feſt und ſolid, weil verbündet und geſellſchaftlich gefügt; heute alles ſchwach, ohne Dauer, ohne Hilfe, daher auch ohne Standesbewußtſein und Standesehre.

17. Die Meiſter bildeten in den alten Zünften die Ariſtokratie des Handwerks. Wer Meiſter werden wollte, mußte durch ſeinen Lehr- und Geſellenbrief nachweiſen, daß er in die Zunft aufgenommen ſei, das Handwerk regelrecht gelernt, als „ehrlicher" Geſelle gearbeitet, d. h. nie auf eigene Fauſt oder bei einem nichtzünftigen Meiſter Arbeit angenommen und ſo die Zunftordnung verletzt habe. Selbſtverſtändlich mußte er als Chriſt, Bürger und Gewerbsmann von unbeſcholtenem Rufe ſein. Ueber ſeine Befähigung hatte er meiſt angeſichts der Meiſterverſammlung eine Prüfung[1] abzu-

---

[1] Ueber die allmähliche Entſtehung und ſpätere Entartung der Meiſterprüfung vgl. Wilh. Stieda, Der Befähigungsnachweis (Leipzig 1895) S. 1 ff.

legen, in den ſpätern Zeiten wohl auch ein Meiſterſtück anzufertigen. Ebenſo wurde gefordert, daß er den Beſitz des zur Unterhaltung einer Werkſtätte nöthigen Vermögens aufweiſe. Fehlte eines dieſer Stücke, ſo mußte er ſein Leben lang Geſelle bleiben. Weil ferner die Zahl der Meiſter in jeder Stadt beſchränkt war, ſo konnte ein neuer Meiſter nur dann aufgenommen werden, wenn eine Meiſterſtelle erledigt war oder das Bedürfniß der wachſenden Bevölkerung eine Vermehrung der Meiſterſtellen forderte. Hatte nun der Candidat für die Meiſterſchaft die ſämtlichen Bedingungen erfüllt, ſo wurde er feierlich in die Meiſterinnung aufgenommen. Er ſchwur auf das Evangelium oder auf die Reliquien der Zunft-Heiligen, daß er die Satzungen der Innung ehrlich halten und treu befolgen wolle; er bezahlte ſeine Taxe an die Gemeinde- und Zunftkaſſe, ferner an die Geſchworenen, die ihn geprüft oder ſein Meiſterſtück überwacht hatten. Der Feſtſchmaus fehlte natürlich auch nicht. Bei der bekannten Vorliebe des Mittelalters für ſinnreiche dramatiſche Gebräuche wurde die Meiſterſchaft nicht ſelten unter beſondern Ceremonien verliehen[1].

Mit dem Meiſtergrade war der Handwerksmann am Ziele ſeiner Wünſche angekommen; ſeine Zukunft war geſichert, er konnte ruhig eine Familie gründen in dem Bewußtſein, daß er bei unvorhergeſehenen Unglücksfällen an der Zunft und ihrer Kaſſe einen ſtarken Rückhalt haben, und daß ſelbſt bei ſeinem frühzeitigen Tode für die hinterlaſſene Wittwe von Zunft wegen geſorgt werde.

Wir können ſeine Stellung nicht beſſer ſchildern, als der verdienſtvolle Geſchichtſchreiber Johannes Janſſen[2] mit den Worten thut: „Durch die Meiſter- und Geſellenzünfte war die gewerbtreibende Bevölkerung der Städte ein hierarchiſch gegliederter Organismus, der in eigener Verfaſſung und Ordnung ſich ſelbſt regierte. Jeder

---

[1] Vgl. z. B. Jäger a. a. O. I, 216.

[2] A. a. O. S. 342 f.

Gewerker begriff ſich als lebendiges Glied eines engern Ganzen, welches er liebte und auf deſſen Ehre und Anſehen er nicht weniger ſtolz war als der Bürger auf die Ehre und das Anſehen ſeiner Stadt. Sich behaglich fühlend in den Grenzen ſeiner geſellſchaftlichen Stellung und ſich und ſeinen Stand hochachtend, wurde der Handwerksmann vor jenem dünkelhaften Neide bewahrt, der mißvergnügt auf die im Leben Höhergeſtellten hinblickt. Er dünkte ſich in ſeinem Stande und Weſen nicht geringer als irgend ein Vornehmer und Mächtiger; denn er erachtete auch ſeinen Stand als von Gott eingeſetzt und als erſprießlich für das Ganze, ſo gut wie Papſt und Kaiſer und aller geiſtlicher und weltlicher Fürſten- und Herrenſtand. ‚Wer ein Meiſter im Handwerksamte iſt,‘ urtheilt ‚Eyn chriſtliche Ermahnung‘, ‚des Ehre iſt ebenbürtig den hohen Ehren, die von Menſchen vergeben werden.‘ Was dem Geiſtlichen die Weihe, dem Ritter der Ritterſchlag, dem Gelehrten die Verleihung der Doctorwürde, das war dem Handwerker die Uebertragung des Meiſterrechtes. Die Meiſterſchaft galt ihm als hohes Amt, deſſen er ſich durch unermüdlichen Fleiß und tadelloſe Führung würdig zu machen ſuchte. Sein Gewerbszeichen war ihm ſein bürgerliches Wappen. Sein Haus hatte ſchon in der Bauart ein beſtimmtes perſönliches Gepräge, und zu ſeinem ‚Hauſe‘ gehörten auch die Familienloſen, die in ſeinen Dienſten ſtanden und gemeinſam mit ihm arbeiteten. In der Werkſtätte war der Meiſter nicht bloß das Haupt, ſondern auch der fleißigſte und geſchickteſte Arbeiter. Das Arbeitskleid nebſt der ſchwieligen Hand galt ihm als Ehrenzeichen. Hierdurch wurde die Werkſtätte zu einer wahren Gewerbsſchule für Geſellen und Lehrlinge. Ja das Reiſen der Geſellen hatte zum Theil gerade den Zweck, durch den Aufenthalt bei verſchiedenen Meiſtern, in verſchiedenen Ländern und Werkſtätten erſt die eigentliche Vollendung im Handwerke zu gewinnen.“

Unter dieſen Verhältniſſen war ein „Klaſſenkampf“ im Blüthezeitalter der Zünfte gar nicht denkbar. Allerdings fehlte es auch damals, wie wir ſahen, nicht an Arbeitseinſtellungen und Auswanderungen von Geſellen; aber ſie waren nur aus Differenzen zwiſchen den Gliedern derſelben Klaſſe hervorgegangen[1], Folgen gekränkter Standesehre oder ein Proteſt gegen Verringerung der Koſt und ein Mittel zur Erlangung höherer Löhne. Die Meiſter gingen nicht ſelten, um ſich gegen Ueberforderungen ſeitens der Geſellen zu ſchützen, in der ſpätern Zeit großartige Verbände untereinander ein, die ſich über eine ganze Landſchaft erſtreckten. Nur auf dieſe Weiſe konnten ſie den gleichfalls landſchaftlichen Verbänden der Geſellen widerſtehen. So waren z. B. die „Brüder des Handwerks der Schneider zu Hechingen und der ganzen Grafſchaft Hohenzollern“ mit Bewilligung der Stadt Hechingen und der Zollernſchen Grafen in einen Gauverband getreten und hatten über Meiſterſtück, Lehrgeld, Lehr- und Wanderzeit, Art, Dauer und Lohn der Arbeit, über die Ausſtoßung aus der Brüderſchaft und die Handhabung des Zunftzwanges gemeinſame Beſtimmungen getroffen, — was der Anfang einer allgemeinen Gewerbeordnung war[1]. Die Schneiderzunft von Mainz ſtand in einem förmlichen Bündniß mit den Zünften in neunzehn andern Städten und ſchloß einmal die aufrühreriſchen „Schneiderknechte“ von der Arbeit in den zwanzig Städten aus. Im Jahre 1505 verſammelten ſich ſämtliche Schneidermeiſter aus 21 Städten des Rheins, Mains und der Wetterau zu einem großen Schneidertage in Oppenheim und beriethen ſich über ein gemeinſames Verhalten gegenüber ihren Geſellen. Immerhin beweiſen dieſe Gauverbände der Meiſter, welche unbeſchränkte Vereinsfreiheit und welche gewerbliche Selbſtändigkeit man damals genoß, und wie man mit richtigem Tacte ſocialen Uebelſtänden auf ſocialem Wege zu begegnen ſuchte. —

---

[1] „Die Geſchichte des Socialismus in Einzeldarſtellungen von Bernſtein und Kautsky“ (I [Stuttgart 1894], 47 ff.) ſucht ſelbſt-

---

verſtändlich den obligaten „Klaſſengegenſatz“ zwiſchen Meiſter und Geſellen hiſtoriſch zu „conſtruiren“. So verlangt es ja a priori die „materialiſtiſche Geſchichtsauffaſſung“. Gleichzeitig erlaubt man ſich, die Darſtellung Janſſens als „Fälſchung“ zu bezeichnen. Nein, die Ausbildung eines „Klaſſengegenſatzes“ zwiſchen „Arbeitnehmer“ und „Arbeitgeber“ gehört einer ſpätern Periode an. Die Blüthezeit des Zunftlebens kannte dieſen Gegenſatz nicht.

[1] Janſſen a. a. O. S. 327.

18. **Der Verfall der Zünfte**[1]. Allmählich hatte das Handwerk ſich aus dem Zuſtande der Unfreiheit in den Zuſtand der perſönlichen Freiheit und Vermögensfähigkeit, aus dieſem endlich, nach Ueberwindung der ſtädtiſchen Patricierherrſchaft, in den Zuſtand voller politiſcher Gleichberechtigung emporgerungen. Ja wo der Sieg der Handwerker ein vollſtändiger war, wurde die Zunftverfaſſung ſogar die ausſchließliche Grundlage der Stadtverfaſſung.

„Die geſamte ſtädtiſche Bevölkerung“, ſagt **Laband**[2], „... wird in Zünfte getheilt. Auch alle Kaufleute werden zu einer und mehreren Gilden vereinigt, und ſelbſt Gelehrte müſſen einer beſtimmten Gilde beitreten. Der Magiſtrat wird aus gewählten Vertretern der einzelnen Zünfte zuſammengeſetzt, geht alſo aus der geſamten Bürgergemeinde hervor. Gleichviel aber, welche der mannigfachen Formen der ſtädtiſchen Verfaſſung das Reſultat dieſer Zunftunruhen war: überall erreichen die Handwerker den wichtigen Erfolg, daß ſie politiſch vollberechtigte Bürger werden. — Die Geſchichte des Handwerks ... iſt nicht nur für das Verſtändniß mittelalterlicher Zuſtände und für einen Einblick in die Entwicklung der Stadtverfaſſung von größter Wichtigkeit, ſondern ſie hat noch eine viel allgemeinere und umfaſſendere Bedeutung. In ihr vollzog ſich eine That von unermeßlicher, weltgeſchichtlicher Tragweite. Die alten Völker, trotz ihrer hohen und für alle Zeit bewunderten Cultur, brachten es nie zur Ueberwindung der Sklaverei. Der Zuſtand der Naturalwirtſchaft wurde bei ihnen ſchnell überwunden, ohne daß ſich der productive Werth der Arbeit auch nur im Keime gehörig entfalten konnte; denn der fruchtbare Boden, das milde Klima, die üppige Natur boten ihre Schätze dar, ohne angeſtrengte Thätigkeit zu verlangen. Sobald aber die Naturalwirtſchaft überwunden war, trat ſofort die Herrſchaft des Kapitals ein. Der Handel nahm in ſehr früher Zeit einen großen Aufſchwung, die Bevölkerung zerfiel bald in die ſocialen Klaſſen der Armen und der Reichen; Menſchenkraft hatte ähnlich wie Pferdekraft nur den wirtſchaftlichen und rechtlichen Charakter des Kapitals. Alle Arbeit, die nicht einen hervorragend geiſtigen Charakter hatte, war verachtet und des angeſehenen Mannes unwürdig; ſie wurde durch Sklaven ausgeführt und war mit dem Makel der Unfreiheit behaftet. Das deutſche Mittelalter dagegen hat die Arbeit zu ihrem Rechte gebracht; durch die Arbeit hat ſich der Knecht emancipirt, auf der Arbeit beruht der Stand und die Ehre des Ritterthums, des Bürgers und des freien Bauers. Die Arbeit hat die alten Standesunterſchiede und insbeſondere die Unfreiheit überwunden und aus allen Klaſſen gleichberechtigte Staatsbürger gemacht. Schon der Charakter des Bodens und des Klimas erforderte zur Zeit des ausſchließlichen Ackerbaues eine intenſivere Entwicklung der Arbeitskraft, eine größere Aufwendung menſchlicher Thätigkeit als in den Ländern des ſüdlichen Europas, und es iſt damit wohl nicht außer Zuſammenhang, daß das deutſche Immobiliar-Sachenrecht ſo viel reichlicher gegliedert iſt als das römiſche; die Herrſchaft des Kapitals aber trat bei den germaniſchen Völkern erſt mehr als ein halbes Jahrtauſend nach Ueberwindung der Naturalwirtſchaft in den Vordergrund. Sie wurde theils durch die den germaniſchen Völkern eigene Geiſtesrichtung, theils durch die ſocialen Zuſtände, theils durch die angeſtrengte Oppoſition der Kirche aufgehalten, und in der Zwiſchenzeit hatte die Arbeit Zeit, ſich als wirtſchaftliche Hauptproductionsquelle zu entfalten und eine Fülle ſegensreicher Wirkungen nach allen Seiten hin zu verbreiten. — Mag die jetzige Zeit auch noch ſo berechtigt ſein (??), hochmüthig auf die Zuſtände des Mittelalters herabzuſehen: das kann man doch unmöglich verkennen, daß wir jenen mittelalterlichen Zünften, jenen canoniſchen Zinsverboten und was wir ſonſt etwa auf wirtſchaftlichem Gebiete als bemitleidenswerthe Beſchränkungen des Mittelalters anzuſehen gewohnt ſind:

---

[1] Vgl. Dr. **Karl Bücher**, Entſtehung der Volkswirtſchaft (2. Aufl., Tübingen 1898) S. 167 ff.

[2] Vgl. Dr. **Paul Laband** in der Deutſchen Vierteljahrsſchrift 1866, 2. Heft, Nr. 114, S. 257 ff.

die Anerkennung der freien Arbeit und damit die definitive Beſeitigung der Sklaverei ,

zu verdanken haben."

Wie in politiſcher, religiöſer, moraliſcher, ſo gereichte auch in materieller Hinſicht die Aſſociation dem Handwerkerſtande zum Segen. „Wohlſtand und Anſehen, Bildung und innere Tüchtigkeit, bürgerliche Tugenden und endlich die Herrſchaft in den Städten, das alles errang er durch das Mittel freier genoſſenſchaftlicher Vereinigung, durch die zünftige Organiſation.“ [1] Redliche Arbeit fand ihr geſichertes und ausreichendes Verdienſt. Sie führte ganz gewiß zum Beſitze. Der Beſitz aber gewährte außer dem ſtandesgemäßen Unterhalt der Familie auch die Möglichkeit, Wohlthaten zu ſpenden und den Kindern — die nicht Rentner ſein, ſondern, wie ihre Eltern es gethan, redlich arbeiten ſollten — ein mäßiges Vermögen zu hinterlaſſen. Gewagte Speculationen waren ſelten und mußten bei den damaligen Creditverhältniſſen ſelten bleiben. Der Perſonalcredit, welcher auf die perſönliche Leiſtungsfähigkeit des Borgers vertraut, half dagegen vielfach unbemittelten, aber befähigten Leuten, wirtſchaftliche Selbſtändigkeit zu erringen. Es war ein Liebesdienſt, den der Bruder dem Bruder, der Genoſſe dem Genoſſen gerne erwies. — Schwache Geiſter verlachen die angebliche „Bornirtheit“ der Canoniſten, welche von der „Unfruchtbarkeit des Geldes“ reden. Sie preiſen die Zeiten der Freiwirtſchaft, in denen auch das Geld fruchtbar wurde. Doch was nützt jene Fruchtbarkeit der großen Maſſe des Volkes, die kein Geld hat? Sie dient nur dazu, die Herrſchaft des Kapitalismus zu befeſtigen. Im Mittelalter war das Geld unfruchtbar; aber das Volk hatte Geld, ja einen ſolchen Ueberfluß, daß man es in großen Summen zu gemeinnützigen Zwecken verwenden konnte. Fürwahr nicht die Wucherer des Mittelalters, in deren Händen allein das Geld fruchtbar wurde, haben die herrlichen Dome, die kunſtreichen Rathhäuſer erbaut, an denen wir uns heute noch erfreuen!

Die Blüthezeit der Zunft fällt in das 14. und 15. Jahrhundert. Sie endigt nach Einführung der Reformation in Deutſchland. Von da an fehlte ihr der Boden, auf dem ſie allein ſich vollkommen entwickeln konnte: die Einheit und Lebenskraft der religiöſen Ueberzeugung, jener tiefe, ſittliche

---

[1] Gierke a. a. O. S. 358.

Ernſt, jener kernhafte Gemeinſinn, jene edle Gerechtigkeit und thätige Liebe, wie ſie das mittelalterliche Deutſchland ausgezeichnet hatten. Der altgriechiſche Held Achilles fiel vor Troja in der Blüthe ſeiner Kraft. Darum lebte er im Andenken der Hellenen fort als der jugendliche Held. Nicht ſo erging es den Zünften. Als ihre ſpärlichen Reſte ſeit dem Ende des 18. Jahrhunderts zerſchlagen wurden, waren ſie bereits ein altersſchwaches und krankes Inſtitut geworden. Niemand weinte ihnen eine Thräne nach. Wären ſie dagegen in ihrer Blüthezeit von frevelhafter Hand vernichtet worden, jedermann hätte ſich nach ihnen geſehnt. „Mehr als irgend ein anderes Inſtitut“, ſchreibt Gierke[1], „haben die Zünfte unter Beibehaltung der meiſten äußern Formen im Laufe der Jahrhunderte ihr Weſen gewechſelt. Denkt man jetzt bei Nennung ihres Namens hauptſächlich nur an ihre kümmerlichen Reſte in der Jetztzeit, an ihre Entartung und ihren Verfall im 17. und 18. Jahrhundert, wo ſie wie faſt alle aus einer größern Vergangenheit übrig gebliebenen Körperſchaften nur noch der engherzigſten Privilegienſucht, dem kleinlichſten Monopoliengeiſt, der verknöchertſten Selbſtſucht dienten: ſo darf man darüber nicht vergeſſen, daß von dieſem ſpätern Zerrbilde in allem faſt, außer in Formen und Namen, ſich die zur Zeit der mittelalterlichen Städtefreiheit blühenden Zünfte unterſchieden, welche eine großartige Geſamtorganiſation der gewerblichen Arbeit, wie die Welt ſie weder vorher noch nachher geſehen, erzeugten, — welche zum erſtenmal in der Geſchichte das Recht und die Ehre der Arbeit zur Anerkennung brachten.“ Die Zünfte waren aus dem Geiſte der chriſtlichen Liebe, der Hingabe an das Gewerbe und an die Brüder um Chriſti willen geboren; an dem ſoliden Stamme der Unabhängigkeit und Selbſtregierung waren ſie zu Rieſen emporgewachſen.

---

[1] A. a. O. S. 858 f. — Vgl. auch Schönberg a. a. O. S. 3 f.

Durch das Gegentheil der chriſtlichen Liebe und Freiheit fingen ſie zu kränkeln an.

Die Urſache des Niederganges der alten Zünfte war vor allem die ſpießbürgerliche Engherzigkeit der Meiſter. Dieſe Engherzigkeit zielte mit dem im 16. Jahrhundert erwachten Geiſte der Selbſtſucht dahin, aus der Zunft ein Monopol, aus dem Handwerkerſtande eine Kaſte zu machen. Daher widerſtand man jeder Vermehrung der Zahl der Zunftgenoſſen. Mochten auch durch Zuwachs der Stadtbevölkerung oder durch Steigerung des Exportes 30 Wollenwebermeiſter noch ſo gut ihr Auskommen finden können, ſo blieb man dennoch an der alten Maximalzahl von 15 oder 20 hängen und kein neuer wurde zugelaſſen. Wurde aber je ein Meiſteramt frei, ſo entſchied nicht Recht und Billigkeit, Fleiß, Kunſtfertigkeit und Sittlichkeit über die Aufnahme, ſondern die Verwandtſchaft. Erſten Ortes kamen die Meiſtersſöhne, mochten ſie wie immer auch beſchaffen ſein. Wer ſonſt in die Zunft wollte aufgenommen werden, mußte wohl oder übel eine Meiſterswittwe oder eine Meiſterstochter heiraten, um ſo der Segnungen der Meiſterſchaft theilhaftig zu werden. Hiermit war aber der gewerblichen Strebſamkeit eine tiefe Wunde geſchlagen. Wie hätte auch ein Meiſtersſohn ſich allzu hart plagen ſollen? Wußte er ja doch, daß er ſo wie ſo mit der Zeit in der Zunft ſeines Vaters Meiſter werden würde. Wagte aber je ein „Fremder“ in die Zunft einzubrechen, und war er noch ſo würdig, ſo boten die neuen Verordnungen, welche man über Lehrzeit, Geſellen- und Meiſterſtück aufgeſtellt hatte, Gelegenheit genug, recht viele, oft unüberſteigbare Hinderniſſe zu bereiten[1]. Beſonders war häufig das Meiſterſtück der volle Ruin der ererbten oder erſparten Barſchaft des Candidaten. Man legte ein äußerſt koſtſpieliges, nachher unverkaufbares Werk auf, welches eine übergroße Summe an Geld und Zeit verſchlang. Das etwa noch übrige wurde auf das luxuriöſe Meiſtermahl verwendet, welches der Aufgenommene ſeinen Genoſſen geben mußte. So war der neue Meiſter, dem man nun einmal die Aufnahme nicht hatte verweigern können, allerdings in der Zunft, aber faſt bettelarm und darum vorderhand als Concurrent nicht zu fürchten.

---

[1] Vgl. darüber Janſſen a. a. O. VIII, 73 f.

„Zünfte und Meiſterſtücke ſind vor alters, ſagte die bayriſche Landesordnung vom Jahre 1553, ‚darum erfunden worden, damit jeder Zeit in den Handwerken gute und ehrbare Ordnung erhalten und allein diejenigen zu der Meiſterſchaft zugelaſſen wurden, die ehrbaren guten Wandels und ihres Handwerkes kundig und erfahren‘. Aber dieſes alte und löbliche Herkommen werde ‚allenthalben im Lande bei den Handwerkern gräßlich mißbraucht‘: ſie ‚unterſtehen ſich, die, ſo Meiſter zu werden und in das Handwerk einzukommen begehren, nicht allein mit übermäßiger Schatzung und Zehrung, ſondern auch mit Auflage und Anmuthung ungewöhnlicher, vergebener und unnützer Meiſterſtücke alſo zu beſchweren und zu beladen‘, daß die, welche wegen ihrer Geſchicklichkeit der Meiſterſchaft würdig, ‚etwa mit ſonderem Spott und Nachtheil‘ davon ausgeſchloſſen würden, wenn ſie die Koſten jener ungebührlichen Auflagen nicht erſchwingen könnten oder der unnützen Meiſterſtücke unkundig ſeien.“ [1]

Dieſelbe egoiſtiſche Engherzigkeit bewirkte auch, daß in ſich gute und ehemals ſegensreiche Einrichtungen jetzt zu einem Hinderniß für den techniſchen Fortſchritt wurden. Die Zunftmeiſter hatten nach der Zunftordnung über Solidität und Preiswürdigkeit der gewerblichen Waren zu wachen; nunmehr wachten ſie darüber, daß niemand beſſere Waren liefere als die übrigen, daß keine gewerbliche Neuerung aufkomme, und alles ſo bleibe wie Anno dazumal.

„Wer in einer Zunft beſſere Werkzeuge erfand und dadurch raſchere und billigere Arbeiten liefern konnte, verfiel der Eiferſucht der Genoſſen, welche mit Hilfe der Obrigkeit vor der Anwendung ſolcher Werkzeuge ſich zu ſchützen wußten. Durch obrigkeitlichen Befehl wurden dann techniſche Fortſchritte plump unterdrückt. So wurde ſelbſt in Nürnberg im Jahre 1572 einem Meiſter des Fingerhuthandwerks, der ‚ein ſonderes neues Drehrad ihm und ſeiner Arbeit zum Vortheil, aber gemeinen Meiſtern zu Schaden erfunden und gebraucht hatte‘, auf Klagen dieſer Meiſter ein weiterer Gebrauch unter ‚ſtarker Strafe‘ von dem Rathe unterſagt. Desgleichen erhielt ein Nadlermeiſter, der ein Reibzeug erfunden, im Jahre 1585 unter Strafe von 50 Gulden den Befehl, dasſelbe ‚alsbald wegzuthun, nicht mehr zu gebrauchen, viel weniger hie oder auswendig in dem Gebrauch desſelben zu unterweiſen‘.“ [1]

---

[1] Janſſen a. a. O. VIII, 74 f. 81. — L. Waſſermann, Das Meiſterſtück, in der „Alten und Neuen Welt“, 19. Jahrg. (Einſiedeln 1885), S. 717 ff.

Der gewerbliche Fortſchritt wurde auch dadurch gehemmt, daß man den Arbeiten der einzelnen Zünfte zu enge Schranken ſetzte. Wenn z. B. ein meſſingener Griff an einem eiſernen Topfe gewünſcht wurde, ſo durfte der Keſſelſchmied nur das Eiſerne liefern; der meſſingene Griff mußte beim Gelbgießer nachbeſtellt werden. Dieſe Engherzigkeit ertödtete nicht nur den Erfindungsgeiſt, ſondern ward auch die Quelle zerrüttender Feindſchaften und Proceſſe.

„Wegen der unausgeſetzten Streitigkeiten zwiſchen den einzelnen Zünften hatten die Obrigkeiten ‚vollauf zu thun‘. Aus Furcht vor zu ſtarkem Wettbewerb theilten die Zünfte untereinander die Arbeiten immer kleinlicher und ängſtlicher aus, ſchrieben einer jeden auf das genaueſte vor, was und wieviel die Genoſſen arbeiten durften, und beobachteten mit mißtrauiſchem Auge, ob nicht irgend ein Uebergriff zur Rüge zu bringen ſei. Auch Meiſter ganz verwandter Handwerke wurden behindert, mit ihren Erzeugniſſen das ſo abgegrenzte Gebiet zu überſchreiten. Fanden ſolche ‚den Zunftartikeln zuwiderlaufende‘ Ueberſchreitungen ſtatt, ſo erhoben ſich oft auch zwiſchen verwandten Zünften endloſe Zänkereien und Klagen voll gegenſeitiger Anſchuldigungen und Schmähungen. In Straßburg z. B. entſpann ſich ſeit dem Jahre 1507 ein zehnjähriger Streit zwiſchen Tuchmachern und Tuchſcherern über die Berechtigung zum Gebrauch gewiſſer Farben. Im Jahre 1522 wurden dort die Tuchſcherer von den Walkern verklagt, unbefugt in ihre Vorrechte eingegriffen zu haben. Noch weniger Schonung waltete zwiſchen verſchiedenen Zünften. Bald beſchwerten ſich die Handelsleute und Krämer über die Tucher wegen Anfertigung gewirkter Hoſen und Handſchuhe, bald die Tucher über die Altgewändler und Kleiderhändler, weil dieſe auch Handel mit neuer Serge, einem leichten Wollenſtoff, den ſie ſelbſt nicht verfertigen konnten, trieben und dadurch das Arbeitsgebiet der Tucher und Weber ‚verkümmerten‘; bald machten ſich die Hutmacher dieſer Verkümmerung ‚ſchuldig‘. Neid und Mißgunſt riefen namentlich ſeit dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts unaufhörliche Proceſſe hervor. Kaum war der eine erledigt, ſo begann ein neuer; nicht ſelten liefen mehrere nebeneinander, auch ſolche, welche Zunftgenoſſen mit der Zunft oder untereinander führten.“ [1]

---

[1] Janſſen a. a. O. VIII, 78.

Zum Verderben der Zunft trug ferner der ſchroffe Gegenſatz zwiſchen Meiſter und Geſellen bei, der nun nicht mehr bloß in einzelnen Streitfragen ſich äußerte, ſondern zu einem dauernden Mißſtande ſich auswuchs [2]. Solange die Zünfte „offen blieben“, ſolange jeder ehrliche Geſelle, wenn er auch nicht Meiſtersſohn oder -ſchwiegerſohn war, zünftiger Meiſter werden konnte, wußte das gewerbliche Leben nichts von einem Gegenſatz zwiſchen „Arbeit und Beſitz“. Die Arbeit war vielmehr, wie geſagt, der ſichere Weg zum Beſitz. Die Geſellen bildeten keine beſondere geſellſchaftliche „Klaſſe“, von der ſich eine andere Klaſſe, die der Meiſter, abgeſchloſſen hätte; vielmehr war das Geſellenthum nur eine Uebergangsſtufe zur Meiſterſchaft. Man kannte alſo noch nicht jenen tiefen Riß, welcher die gewerbliche Welt in zwei feindliche Lager theilt; noch nicht jene unüberſteigliche Kluft zwiſchen Arbeit und Beſitz, jene äußerſt bittere, faſt abſolute Ausſichtsloſigkeit für den Geſellen und Arbeiter, jemals in die Klaſſe der Beſitzenden aufzuſteigen; noch nicht jenes ſchmerzliche Ringen der Arbeit nach dem nothwendigen Unterhalte, der zeitweilig und mancherorts den Arbeiter gerade noch vor dem Tode bewahrte. Damals gewährte die Arbeit einen guten, „ſtandesgemäßen“, ſtatt des „nothwendigen“ Unterhaltes. Feſte Lohnregulirungen ſchützten vor der Willkür privater Selbſtſucht. Der Geſelle, der mit dem Meiſter denſelben Stand theilte, aß an deſſen Tiſch und zählte zu deſſen Familie. Die ſichere Ausſicht, in abſehbarer Zukunft auch einmal Meiſter zu ſein, gewährte ſeiner Arbeit die größte Freudigkeit, Entwicklungs- und Leiſtungsfähigkeit. Was etwa noch an Schutzmitteln zu wünſchen übrig blieb, das verſchafften den Geſellen die nicht ohne viele Kämpfe mit den Meiſtern, namentlich während des 15. Jahrhunderts, gegründeten Geſellenverbände. Alles dies ward nun anders. Den meiſten Geſellen blieb der Zugang zur Meiſterſchaft verſchloſſen. Und dennoch wäre wenigſtens mancherorts Platz genug geweſen für neue, tüchtige Meiſter, die ihr volles, genügendes Auskommen gefunden haben würden, wenn nur der engherzige, monopoliſtiſche Geiſt der alten Meiſter ſie zugelaſſen hätte. Auf einem bayriſchen Landtage vom Jahre 1608 wurde z. B. befürwortet: Da an kundigen Werkleuten Mangel ſei, komme alles darauf an, ſich mit der nöthigen Anzahl erfahrener und gewandter Handwerker zu verſehen. Auch ausländiſche geſchickte Meiſter ſeien zuzulaſſen. Kinder der Armen ſolle man zur Erlernung eines Gewerbes unterſtützen, z. B. durch Errichtung eines Seminariums für Handwerker. Man ſolle den ärmern Gewerben unter die Arme greifen; die Unbemittelten würden durch einzelne reiche Handwerker gedrückt u. ſ. w.[1] — Ebenſo konnten die Geſellen wegen übermäßiger Ausdehnung der Arbeitszeit, ſchlechter Löhnung und unzureichender Koſt berechtigte Klage führen. Die Geſellenverbände aber, welche gegen Ende des 15. Jahrhunderts ihre höchſte Blüthe erreicht hatten[1], ſanken raſch in ihrer Bedeutung und Kraft herab, ſo daß ſie nicht mehr im ſtande waren, für die Rechte der Geſellen mit Erfolg einzutreten. „Eine der wichtigſten Folgen der Glaubensſpaltung für das Geſellenweſen“, ſagt Schanz[2], „mußte die Auflöſung der auf kirchlichem Grunde aufgebauten Brüderſchaften ſein; denn wie ſollte z. B. die Brüderſchaft noch einen Sinn haben, welche ausdrücklich ‚zu lobe und zu eren der heiligen muter Marien, der himelſchen künigin‘, gegründet war? ... Die Reformation iſolirte, ſoweit nicht eine weltliche Geſellenſchaft beſtand, den einzelnen Geſellen wieder, und die Meiſter, die durch das rein gewerbliche Zunftband (ohne Rückſicht auf etwaige Brüderſchaften, denen der Einzelne angehörte) geſchloſſen blieben, konnten nun wieder die Geſellen eigennützig ausbeuten.“

---

[1] Janſſen a. a. O. VIII, 77; mit Hinweis auf W. Stieda, Zunfthändel im 16. Jahrhundert, im „Hiſtor. Taſchenbuch“, 6. Folge, 4. Jahrg., S. 307—352.

[2] Vgl. Janſſen a. a. O. VIII, 83 ff.

---

[1] Vgl. Janſſen a. a. O. VIII, 79.

Den Verfall der religiös und ſittlich entleerten Zunft beſchleunigten überdies Momente politiſcher und wirtſchaftlicher Art.

„Nach der Einführung des ewigen Landfriedens (1495) verfiel die Wehrfähigkeit der Städte und ihre Macht. Mit dieſer wachſenden politiſchen Bedeutungsloſigkeit verengte ſich ihr Geſichtskreis, und es entſtand jener kleinlich egoiſtiſche, ſpießbürgerliche Geiſt, der in den Zünften den richtigen Boden für ſein Thun und Treiben fand. Das Eindringen des römiſchen Rechtes machte Städte und Zünfte für Findung des Rechtes unfähig und führte ſie bei ihrer Ohnmacht ganz der emporſteigenden Kraft der Landesherren zu. Die Zerſetzung endlich, welche durch die Reformation auf allen Gebieten hervorgerufen wurde, beförderte nicht minder den Zerfall der Genoſſenſchaften, die vielfach mit religiöſen Einrichtungen verwebt waren. Noch ſchwerer fällt ins Gewicht der wirtſchaftliche Rückſchritt im 16. Jahrhundert. Die Renaiſſance, welche in Italien und Frankreich eine bedeutende wirtſchaftliche Blüthe erzeugte, vermochte bei uns nicht eine gleich tiefgreifende Wirkung zu haben, wenigſtens lange nicht die, welche die Arbeitstheilung im 13. Jahrhundert im Gefolge hatte; der in dieſer Periode erzielte Gewinn fiel im Gegentheil den Meiſtern zu und war auch nur von geringer Dauer. Die Verſchiebung des Handels nach Weſten infolge der Entdeckung der Neuen Welt, die Verſchließung des Orients ſeit 1453 führten eine wirtſchaftliche Kriſis herbei, die wohl zu den bedeutendſten gehört, welche die deutſche Wirtſchaftsgeſchichte zu verzeichnen hat. Der Factor, der dem Gewerbe das Leben einhaucht, der Handel, war verloren, die Verſendung deutſcher Producte an fremde Märkte durch die vielen Territorialzölle geradezu unmöglich. Die deutſche Induſtrie war ſomit faſt ganz auf den einheimiſchen Markt angewieſen, mit andern Worten auf das platte Land. Die ganz verkümmerte Landwirtſchaft aber lieferte nur wenigen Grundherren ein beträchtliches Einkommen, nicht der großen Maſſe der Bauern. Letztere war für die Mehrzahl der (für den Export geeigneten) Artikel kaufsunfähig, und die ungleichmäßige Einkommensvertheilung traf darum jetzt mit harten Schlägen die einheimiſche gewerbliche Production." [1]

---

[1] Schanz a. a. O. S. 129.

[2] A. a. O. S. 64 f. — Ueber die Verhältniſſe der Geſellen bietet intereſſante Aufſchlüſſe die Schrift von B. Schönlank, Sociale Kämpfe vor dreihundert Jahren. Altnürnbergiſche Studien. Leipzig 1894.

Die ausgedehnte Autonomie der Zünfte, wie ſie in frühern Zeiten beſtanden, mußte in der Zeit eines allgemeinen religiöſen und ſittlichen Niederganges, wie das 16. Jahrhundert ihn aufweiſt, gefährlich werden für das Gemeinwohl des Volkes. Daher iſt es begreiflich und gerechtfertigt, wenn wegen der zahlreichen Mißbräuche die frühere Selbſtändigkeit und die Gerichtsbarkeit der Zünfte ſeitens der ſtaatlichen Obrigkeiten immer mehr beſchränkt wurden. Die Reichspolizeiordnung vom Jahre 1577 verordnete, daß ſämtliche Handwerksangelegenheiten von der Obrigkeit ausgetragen werden ſollten. Der nationalökonomiſche Schriftſteller Chriſtoph Beſold beantragte: man ſolle den Zünften Autonomie über alle ihre Angelegenheiten gewähren, inſofern dieſelben weder den Staatsgeſetzen noch guten Sitten zuwiderlaufen. Abreden zur Monopoliſirung der Waren, zur Feſthaltung hoher Preiſe, zur Beſchränkung der Käufer in der freien Wahl unter den Zunftmeiſtern, Vertrinken der Geldſtrafen, welche der Armenkaſſe zufließen müßten, ſeien ihnen nicht zu geſtatten[1]. Wir verſtehen wohl, wie geſagt, daß bei der herrſchenden ſittlichen Verkommenheit die Autonomie der Zünfte Beſchränkungen erleiden mußte. Zu bedauern aber bleibt, daß die ſtaatlichen Eingriffe allmählich mehr die Vernichtung der Zünfte bewirkten als deren Läuterung.

---

[1] Schanz a. a. O. S. 133 f.

19. Ueber die weitere Entwicklung des deutſchen Handwerks berichtet in Kürze Schanz[2] folgendermaßen:

Die Zügelloſigkeit war noch immer im Wachſen begriffen. „Da brach im 17. Jahrhundert der Dreißigjährige Krieg mit all ſeinen Leiden aus und ließ, nachdem er alle Blüthe auf jeglichem Gebiete vernichtet hatte, Deutſchland verwilderter zurück denn je; nach ſeinem Ende war zwar ſowohl für die Zunft als auch für die Geſellſchaft die Form noch vorhanden, aller Geiſt aber daraus entwichen; eine Reform des ganzen Gewerbeweſens war eine Nothwendigkeit. Der aufgeklärte Despotismus zögerte denn auch nicht, dieſe ernſtlich in die Hand zu nehmen, als ſechs Jahre nach Beſchluß des Krieges der Reichstagsabſchied von 1654 den einzelnen Regierungen überlaſſen hatte, eigene Gewerbeordnungen zu machen. Die politiſche Bedeutung der Zünfte ging in der erſtandenen fürſtlichen Macht auf, ihre rechtliche Bedeutung war eine ganz andere geworden.“[1] Aber der Mißbräuche vermochte die fürſtliche Gewalt doch nicht Herr zu werden, und man ſah ſich wieder auf gemeinſame Maßregeln hingewieſen (namentlich ſeit 1666). So kam das Reichsgutachten von 1672 zu ſtande, auf deſſen Baſis die ganze Gewerbegeſetzgebung des 18. Jahrhunderts ſich bewegte.

---

[1] Vgl. Janſſen a. a. O. VIII, 76. — Vgl. auch W. Roſcher, Die deutſche Nationalökonomik an der Grenzſcheide des 16. und 17. Jahrhunderts, in den „Abhandlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Klaſſe der königl. ſächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften“ IV (Leipzig 1862), 322.

[2] A. a. O. S. 138 ff.

Danach ſollten:

1. die Handwerker keine Autonomie unter Strafe der Excluſion haben;
2. Strike, Contractbruch mit Ausſchluß beſtraft werden;
3. Freizügigkeit der Geſellen gelten, alſo ſie auch an Orten mit andern Gebräuchen zugelaſſen werden;
4. die bisher excludirten Kinder von Malefizperſonen nicht mehr ausgeſchloſſen ſein;
5. eigenmächtige Schmähungen und Auftreibungen[2] unterſagt ſein und die letztern nur von der Obrigkeit decretirt werden;
6. die Unterſcheidung von Haupt- und Nebenladen,
7. von geſchenkten und ungeſchenkten Handwerken[3] aufhören;
8. die Strafen nur geſetzliche ſein;
9. die Mißbräuche beim Geſellenmachen ein Ende haben;
10. ebenſo die Geſellenverbindungen mit eigener Gerichtsbarkeit,
11. der Unterſchied der Geburt bei Zulaſſung von Lehrlingen beſeitigt,
12. die Meiſterſtücke von Unkoſten und Mißbräuchen gereinigt werden.

Das Gutachten ward aber nicht ſogleich vom Kaiſer beſtätigt (ſondern erſt 1726).

---

[1] Vgl. Gierke a. a. O. I, 639.

[2] Schmähen, Auftreiben, Unredlichmachen waren Strafen, welche die Geſellenverbände gegen mißliebige Meiſter oder Mitgeſellen, die ſich ihnen nicht anſchließen wollten, zur Anwendung brachten. Vgl. Schanz a. a. O. S. 135.

[3] „Geſchenkte Handwerke“ wurden diejenigen genannt, welche den wandernden Geſellen bei ihrer Ankunft ein Geſchenk zu reichen pflegten; es war damit ein gemeinſamer Trunk der ſämtlichen Geſellen verbunden, was zu allerlei Ausſchreitungen führte. Vgl. Janſſen a. a. O. VIII, 87.

Weil die Mißſtände ſich immer ſteigerten und um ſo unerträglicher wurden[1], je mehr der abſolute Staatsgedanke Boden gewann, mußte dieſer ſocialen Frage neue Aufmerkſamkeit zugewendet werden. Preußen ergriff die Initiative und leitete, als infolge eines großen Aufſtandes der Tuchknappen in Liſſau 1723 eine verhängnißvolle Anarchie einzutreten drohte, mit Wien Verhandlungen ein; Hiller, Director der Domänenkammer in Küſtrin, normirte in ſeinen Principia regulativa die Grundſätze, nach denen die Beſtimmungen entworfen werden ſollten. Der Meinungsaustauſch der Regierungen und die Entwürfe, die dabei gemacht wurden, bereiteten ein Einverſtändniß vor, welches auch einen praktiſchen Erfolg erzielte, da die furchtbare Revolte der Schuhmachergeſellen in Augsburg 1727 die Nothwendigkeit von Reformen abermals nahelegte; es kam endlich das bekannte Reichsgeſetz vom 16. Auguſt 1731 (publicirt 1732) zu ſtande. Die Zunftauswüchſe wurden zum Theil beſeitigt, die Geſellenſchaften ſehr knapp gehalten: das Auftreiben derſelben wurde verboten (§ 2), die Gerichtshaltung ihnen unterſagt (§ 11), die Mißbräuche beim Geſellenmachen für unſtatthaft erklärt (§ 9) und durch Einführung der „Kundſchaft“ ſtets kräftig die Hand über die Geſellen zu halten geſucht. In Brandenburg und Hannover, wo man dieſe Beſtimmungen mit aller erdenklichen Strenge durchführte, kam man auch wohl zum Ziele. Andernorts ſtieß die Durchführung auf endloſe Schwierigkeiten. Es gelang nur unvollkommen, die geſchloſſene Macht der Geſellenſchaften niederzuwerfen und namentlich ihren Widerwillen gegen das Führungszeugniß zu brechen. Böhmert[2] hat dieſes durch reiches Material aus Bremen bewieſen, was die Terroriſirung der Zünfte durch die Geſellenſchaften in Schleswig-Holſtein noch im 19. Jahrhundert erkennen läßt.

---

[1] Vgl. Böhmert, Beiträge zur Geſchichte des Zunftweſens (Leipzig 1862) S. 49: „Die Geſchichte der Zunft war im 18. Jahrhundert eine Geſchichte von Geſellenaufſtänden.“

[2] A. a. O. S. 130, Nr. 57 ff.

Wie in der modernen Zeit allmählich die polizeiliche Gewalt den Sieg errang, die Zünfte mehr und mehr ſchwächte und ſchließlich ganz auflöſte, iſt bekannt. Mit der Auflöſung der letztern waren aber auch die Geſellenſchaften veraltet[1]. Dieſe Entwicklung iſt aufs höchſte zu bedauern. Mit größerer Klugheit und Energie würde man die Uebelſtände nach und nach beſeitigt haben; unſere gewerblichen und induſtriellen Verhältniſſe hätten ſich dann ganz anders geſtaltet, als dies unter der Herrſchaft des modernen Kapitalismus geſchehen iſt.

20. Zum Schluß nur noch einige Worte über die hiſtoriſche Entwicklung des induſtriellen Großbetriebes. Zwei Beſtimmungen der Zunftorganiſation waren von höchſter Bedeutung: einmal die Beſtimmung, der zufolge das Recht auf den ſelbſtändigen Gewerbebetrieb von der Zunftangehörigkeit abhängig gemacht wurde — „Zunftzwang“ —; ſodann die Beſchränkung des Productionsumfanges für die zünftigen Meiſter. „Der Productionsumfang ſollte nicht über das Maß des Kleinbetriebes hinausgehen. Das iſt ein Grundprincip des mittelalterlichen Zunftweſens. Der Handwerksbetrieb iſt Kleinbetrieb. Die Zünfte waren genoſſenſchaftliche Verbindungen kleiner Meiſter. Die Hauptmaßregeln: die Fixirung der Zahl der Geſellen und Lehrlinge eines Meiſters und Beſchränkung derſelben auf eine kleine Zahl

---

[1] Ueber die Aehnlichkeit zwiſchen den alten „Geſellenverbänden“ und den „Gewerkvereinen“ vgl. Schanz a. a. O. S. 141 ff. Dazu L. Brentano, Die Arbeitergilden der Gegenwart. 2 Bde. Leipzig 1871—1872; desſelben Autors Schrift On the history and development of Gilds and the origin of Trades' Unions. London 1870. — W. Th. Thornton, Die Arbeit (überſetzt von Schramm). Leipzig 1870.

(meiſt 2 Geſellen und 1 Lehrling). Bei Baugewerken kam in der Regel das Verbot der Lieferung des Materials hinzu. Oft war auch die Arbeitszeit fixirt, die Nachtarbeit und die Arbeit an Feiertagen war überall bei Strafe verboten. Häufig war feſtgeſetzt, daß jeder Meiſter nur in einer Werkſtätte und mit beſtimmten Geräthſchaften arbeiten durfte. Bei manchen Gewerben war geradezu das Maximalquantum beſtimmt, welches der Einzelne in einer beſtimmten Zeit produciren durfte. Die Aſſociation einzelner Zunftgenoſſen war bisweilen, die Societät mit Nichtzünftigen und der Ankauf fremder Producte waren in der Regel verboten. Bei denjenigen Gewerben, die auch damals nicht ohne ein größeres Anlagekapital betrieben werden konnten, errichtete entweder die Stadt reſp. der Stadtherr die betreffenden Anſtalten (Wollküchen, Kammhäuſer, Walkmühlen, Schleifereien, Tuchrollen, Mang- und Färbehäuſer u. ſ. w.) und überließ ſie den Zunftgenoſſen zu gleichmäßiger Benutzung gegen einen mäßigen Zins, oder die Zünfte legten ſelbſt auf gemeinſame Koſten dieſe Anſtalten zu gemeinſamem Gebrauch an. Zur Benutzung dieſer Anſtalten war jeder gleich verpflichtet und berechtigt."[1] Der Großbetrieb vermochte ſich bei ſolchen Beſtimmungen nicht vollkommen zu entwickeln. Erſt mußte dieſes Geſetz der mittelalterlichen Zunftordnung durchbrochen werden, ehe die Manufacturen und Fabriken[2] zur Entſtehung gelangen konnten. Daß aber der durch die Fortſchritte der induſtriellen Technik für manche Gebiete nothwendig gewordene Großbetrieb einen nichtzünftigen kapitaliſtiſchen Charakter annahm, konnte um ſo leichter geſchehen, weil das erſte von uns angeführte Geſetz der Zunftorganiſation, das Recht des Zunftzwanges, mancherorts ſchon durchbrochen war durch das Inſtitut der Freimeiſter, indem ſich die ſtädtiſche oder ſtaatliche Obrigkeit das Recht vorbehielt, auch nichtzünftigen Meiſtern, freilich unter mannigfachen Beſchränkungen, die Befugniß zum Gewerbebetrieb zu ertheilen. Hier nun knüpfte die Entwicklung an, indem zunächſt durch ſtaatliche Privilegien ſolchen Freimeiſtern das wichtige Recht ertheilt wurde, mit mehr Kräften zu produciren, als es den zünftigen Meiſtern geſtattet war. Damit war die Gewerbefreiheit allerdings noch keineswegs geſchaffen, weil es ſich ja nur um Ausnahmefälle, um Privilegien, handelte. Aber der rechtliche Boden war ſchon vorbereitet für die Ausbildung nichtzünftiger Gewerbe, der Manufacturen und Fabriken, kurz unſerer geſamten modernen kapitaliſtiſchen Großinduſtrie.

---

[1] Schönberg, Handbuch der polit. Oekonomie II (2. Aufl.), 441; II, 1 (4. Aufl. 1896), 548 f.

[2] Manufacturen ſind die Stätten, wo viele Arbeiter unter Arbeitstheilung, aber ohne Anwendung von Maſchinen, für Rechnung eines großen Unternehmens zuſammenarbeiten. Die Fabrik unterſcheidet ſich von der Manufactur durch Anwendung von größern Maſchinen.

Beſonders klar tritt in Frankreich dieſe Entwicklung zu Tage. Nachdem die Capetinger ihren Kampf gegen die Feudalherren mit Hilfe der Städte und des Bürgerthums glücklich zu Ende geführt, betrachtete es die innerlich erſtarkte königliche Gewalt unter den Valois als eine ihrer Hauptaufgaben, die monopoliſtiſchen Rechte der Zünfte zu beſchränken. Eine ſtrenge, ſtaatliche Oberaufſicht über das geſamte Zunftweſen beanſpruchten ſogar die demſelben am meiſten günſtigen Könige, wie Karl VII., Ludwig XI. und Karl VIII. Als dann im 16. Jahrhundert die Zünfte immer mehr innerlich zerfielen und allenthalben Klagen laut wurden über die zahlloſen Mißbräuche, durch welche das ganze Inſtitut nach und nach dem Intereſſe einzelner privilegirten Handwerkerfamilien dienſtbar gemacht wurde, ſuchte Heinrich III. durch die Ordonnanz von 1581 einen völlig neuen Zuſtand des Handwerkes herbeizuführen. Und dennoch, obwohl eine größere Freiheit und Beweglichkeit für die Zunftgenoſſen hergeſtellt ward, geſchah dies immer noch mit Wahrung der Zunftorganiſation als ſolcher und ohne irgendwie die Gewerbefreiheit an Stelle der zünftigen Ordnung ſetzen zu wollen. Erſt unter dem Bourbonen Heinrich IV. begann in Frankreich der Bruch mit dem herkömmlichen Syſtem. Das Zureden Sullys[1], welcher ſeinen unternehmungsluſtigen Monarchen vor Beſchützung und Förderung der Seidenmanufacturen u. ſ. w. warnte, weil dadurch der Luxus befördert werde, der Luxus aber die Ausbildung guter Soldaten im Lande verhindere, machte wenig Eindruck auf Heinrich. Lachend erwiderte er ſeinem Miniſter, daß er, wenn er all deſſen Pläne gegen den Luxus verwirklichen wollte, einen Krieg der Frauen und Töchter gegen ſich heraufbeſchwören würde, der bedenklicher für ihn wäre als drei Kriege mit Spanien. Durch Privilegien, durch Herbeiziehung ausländiſcher Arbeiter, ſogar durch Gewährung von Staatsgeldern u. ſ. w. begünſtigte Heinrich IV. das Aufkommen neuer Manufacturen in der Seideninduſtrie, Fabrikation venetianiſcher Spiegel und Kryſtalle, Goldleder-, Textil- und Metallkunſtinduſtrie. Was Heinrich IV. begonnen, wurde unter Ludwig XIV. bezw. Colbert fortgeſetzt. In ausgiebigſter Weiſe ſuchte man die Ausbildung neuer oder die Fortbildung beſtehender Manufacturen durch alle Mittel ſtaatlicher Unterſtützung, doch auch mit einem Uebermaß ſtaatlicher Bevormundung zu fördern. Die franzöſiſche Seiden- und Tapiſſerie-Induſtrie, die Fabrikation von Spitzen u. ſ. w., ebenfalls die Weberei und gewöhnliche Metallinduſtrie gelangten zu großer Blüthe. Aber dieſe Blüthe koſtete viel. Alles andere: Religion, Freiheit, Recht, Menſchlichkeit, wurden ſchon jetzt dem induſtriellen Großbetrieb geopfert. Colbert ſorgte dafür, daß Arbeiter, welche auswandern wollten, ins Gefängniß geworfen wurden. Er führte die Frauen- und Kinderarbeit ein, erklärte die Eltern, welche ihre Kinder in die Manufacturen ſchickten, für ſteuerfrei, während er umgekehrt diejenigen Familien vielfach beſtrafte, deren Frauen und Kinder ſich der induſtriellen Arbeit entzogen. Auch ohne Frauen- und Kinderarbeit hätte ſich die Manufactur und ſpäter die Fabrik entwickeln können, vielleicht weniger ſchnell, aber auch weniger verderblich für die Geſellſchaft. Kann es da Wunder nehmen, wenn Colbert ebenfalls die Arbeitszeit auszudehnen ſich bemühte, indem er nicht weniger als 17 Feiertage abſchaffte?[1] Aber warum ſchwieg denn die Kirche zu all dieſen Gewaltthätigkeiten, fragt man vielleicht, ſie, die bisher immer als Beſchützerin der Bedrängten ſich gezeigt hatte? Die Kirche war machtlos. In jener Zeit, wo der Proteſtantismus den Staat an die Stelle der Kirche geſtellt, wo in Frankreich der Gallicanismus die Kirche in Bande ſchlug, in der Zeit, wo keine unabhängige Kirche dem Staate entgegentreten konnte, wurde die Manufactur, die Großinduſtrie geboren. Bemerkenswerth iſt, daß Colbert in ſeiner ſonſt ſo „ſchneidigen“ Schutzzollpolitik[2] wohl zu unterſcheiden ſuchte zwiſchen Induſtrieproducten und Lebensmitteln. Er führte einen Schutzzoll ein für die Induſtrie, für Lebensmittel jedoch hatte er zwar Ausfuhr-, aber keine Einfuhrverbote.

---

[1] Mémoires de Sully. Londres 1767.

Holland und England waren indeſſen in Ausbildung großer gewerblicher Unternehmungen mit der Verwendung größerer Kapitalien und zahlreicher Arbeitskräfte allen andern Staaten ſchon vorausgeeilt, und es war eben Colberts Beſtreben geweſen, wiederum für Frankreich einen Vorſprung zu gewinnen. — Deutſchland folgte ziemlich ſpät erſt der neuen Entwicklung.

---

[1] Lettres, instructions et mémoires de Colbert, par *Pierre Clément.* Tom. II. Introduction p. 140 s.

[2] Welchen Einfluß der Zolltarif auf die Lebensgewohnheiten eines Volkes ausüben kann, zeigt ſich gerade hier in dem Zollkriege zwiſchen England und Frankreich. England beantwortete die franzöſiſchen Schutzzölle mit einem hohen Zoll auf franzöſiſche Producte, namentlich franzöſiſche Weine. Zu gleicher Zeit ſchloß es mit Portugal einen Vertrag, demgemäß England für portugieſiſche Weine geöffnet wurde. Der franzöſiſche Claret und Sect, von dem Shakeſpeare ſo häufig redet, verſchwindet in England immer mehr, und man gewöhnte ſich daran, Port und Sherry zu trinken.

Wie bereits oben angedeutet, konnten die Manufacturen ſich nur ausbilden nach Durchbrechung eines der wichtigſten Grundprincipien, ja geradezu eines weſentlichen Theiles der Zunftverfaſſung, nämlich der Beſchränkung des Umfanges der Production. Sie mußten daher als privilegirte, nichtzünftige Gewerbe neben die zünftigen treten, ſolange, bis die allgemeine Gewerbefreiheit vollſtändig mit der Zunftorganiſation aufgeräumt haben würde.

Daß der Großbetrieb unter ſonſt gleichen Bedingungen rentabler iſt, leichter Ueberſchüſſe bildet und ſchon allein deshalb für den Kleinbetrieb ein ſehr gefährlicher Concurrent werden kann, liegt auf der Hand. Lieferte dem zünftigen Meiſter jeder ſeiner beiden Geſellen täglich einen Arbeitsertrag = 2, von dem für Lohn und Koſt etwa ein Betrag = 1 abging, ſo blieb dem Meiſter durch die Arbeit ſeiner beiden Geſellen ein Gewinn = 2, zu dem noch der Ertrag aus ſeiner eigenen Arbeit hinzukam. Ungleich günſtiger war die Lage des großen Manufacturbetriebes. Bezahlte der Unternehmer hier auch vielleicht anfangs einen höhern Lohn, ſo gewann er eben dadurch einmal die beſſern Geſellen und entzog dieſelben dem Handwerk. Andererſeits blieb ſein Gewinn dennoch hoch genug. Hatte er z. B. 100 Arbeiter und lieferte jeder derſelben täglich für den Unternehmer einen Ertrag nur = $^3/_4$, ſo war ja der geſamte Ertrag = 75, während der zünftige Meiſter mit Einſchluß der eigenen, intenſivern Arbeit es höchſtens auf $3^1/_2$ bringen konnte. Dabei kann dann der Großunternehmer ſowohl durch höhere Löhne ſich die beſſern Arbeiter verſchaffen, als auch durch geringere

Preiſe der Producte ſich jedweder läſtigen Concurrenz kleiner Unternehmer allmählich entledigen. Dann müſſen die Vortheile beachtet werden, welche die größere Arbeitstheilung dem Großbetriebe verſchafft. Urſprünglich mochten wohl Handwerker, frühere Geſellen, in die Manufacturen eingetreten ſein. Der Einzelne fertigte aber nun nicht mehr das ganze Product, ſondern nur einen Theil desſelben, und für den immer beſſern Vollzug gerade dieſer Theilproduction bildete er ſich zu einer hohen Geſchicklichkeit und Tüchtigkeit heran. Die richtig durchgeführte Arbeitstheilung ſteigert darum ſchon an ſich nothwendig die Productivität der Arbeit. — Großbetrieb war möglich, obwohl die Arbeiter noch in verſchiedenen Localen, in ihren eigenen Wohnungen die Theilarbeit verrichteten. Lange Zeit hindurch wurde z. B. die Lyoner Seidenfabrikation thatſächlich ſo geübt. Erſt als eine mechaniſche Kraft in den Dienſt der Production geſtellt wurde, etwa eine Mühle — von der z. B. die engliſchen Spinnereien, die Mills, bis zur Stunde ihren Namen behalten haben —, war die Zuſammenſcharung der Arbeiter um dieſe mechaniſche Kraft durch den Betrieb ſelbſt geboten, die Manufactur zu einer geſchloſſenen Productionsſtätte geworden. Nur noch ein Schritt blieb übrig. Das Handwerkszeug mußte noch aus der Hand des bisherigen Handwerkers abgegeben und an die Maſchine angehängt werden. Sobald dies geſchehen, ſobald die Maſchine ſelbſt den Rohſtoff bearbeitete, ſobald das Handwerkszeug in einen Maſchinentheil übergegangen, war die Manufactur zur Fabrik, der Handwerker zum Fabrikarbeiter geworden, deſſen einzige meiſt ſehr mechaniſche Aufgabe darin beſtand, das Werkzeug der Maſchine auf den Rohſtoff zu leiten.

Es iſt bekannt, wie außerordentlich raſch die geſchilderte Entwicklung insbeſondere ſeit der Mitte des 18. Jahrhunderts voranſchritt. Arbeitstheilung, Benutzung der Waſſer- und Dampfkraft, ſtets neue techniſche Verbeſſerungen in dem Maſchinenweſen für alle Zweige der Induſtrie haben die Handarbeit von vielen Gebieten gänzlich verdrängt. Sie bezeichnen einen großen materiellen Fortſchritt; aber ſie haben leider auch namenloſes Elend im Gefolge gehabt. Wer wollte behaupten, daß dieſe Verbindung von Elend und Fortſchritt eine geſchichtlich nothwendige, unvermeidliche geweſen ſei?

Die Vertreter des freiwirtſchaftlichen Syſtems lieben es, auf die großen Vortheile der Freiheit, des Wettbewerbes, der Weltwirtſchaft hinzuweiſen.

In der That wäre es eine vergebliche Mühe, veraltete Schranken, die für eine andere Zeit paßten, heute von neuem einführen zu wollen. Die Freiheit, ſoweit und wo ſie wirklich ein Fortſchritt iſt, geben auch wir nicht preis. Aber es handelt ſich hier nicht um Freiheit, ſondern um Zügelloſigkeit, um Freiheit ohne Rückſicht auf das Gemeinwohl, um Freiheit ohne Gerechtigkeit gegen die Mitbürger, welche die gleiche Freiheit für ſich beanſpruchen und in gleicher Weiſe die Möglichkeit verlangen, eine ihren Fähigkeiten, Kräften, Leiſtungen entſprechende ſociale und ökonomiſche Stellung in der Geſellſchaft zu erlangen. —

Auch die Concurrenz iſt gut; allein es handelt ſich bei der Freiwirtſchaft um eine ſchrankenloſe Concurrenz, und dieſe iſt immer vom Uebel.

„Concurrenz“ bedeutet Wettlauf, Wetteifer. Der Wetteifer aber iſt überall am Platze, in der Schule, im Heere, in der Werkſtatt, im Verkehr. Er befördert den Fortſchritt im techniſchen Productionsproceſſe und in der Art der Producte, ſteigert den Arbeitsfleiß, führt zur höchſten Anſpannung der Kräfte. Würde jeder Producent von dem Grundſatze ausgehen: „An Güte, Solidität und Schönheit der Arbeit darf es mir niemand zuvorthun", ſo dürfte niemand, am wenigſten die Conſumenten, etwas dagegen einzuwenden haben. Die „freie Concurrenz" jedoch, welche jede dem Grundeigenthum, dem mobilen Kapital, dem Betrieb, dem Markte gezogene Schranke aufhebt, jedes Eingreifen des Staates in wirtſchaftliche Angelegenheiten abweiſt, keine öffentlich-rechtliche und durch berufsgenoſſenſchaftliche Organiſation geſtützte Wirtſchaftsordnung duldet: dieſe freie Concurrenz iſt verwerflich, unter welchem Geſichtspunkte man immer ſie betrachten mag. Sie iſt kein Wetteifer, kein Wettbewerb mehr, ſondern bloß der Deckmantel des häßlichſten Eigennutzes, ein brutaler Kampf aller gegen alle, ein Krieg auf Leben und Tod. Jeder Mitbewerber gilt hier als Feind, den man verderben muß, damit man allein den Platz behaupte. Alle Vortheile, welche man der freien Concurrenz zugeſchrieben hat, können entweder von einer corporativ organiſirten Geſellſchaft mit feſter Wirtſchaftsordnung ebenſogut erreicht werden, oder ſie ſind überhaupt keine Vortheile für das Ganze der Geſellſchaft, ſondern lediglich Bereicherungsmittel des Einzelnen, eine Vorbedingung für die freie Entfaltung des mobilen Kapitals. Oder war denn etwa zur Blüthezeit der Zünfte die Production eine „unwirtſchaftliche"? Wurde nicht auch damals, und wohl noch mehr als heute, auf gute und billige Ware geſehen? Iſt jene Anſpannung der Kräfte, ſoweit ſie für die Geſellſchaft und für den Einzelnen als gut gelten kann, iſt ſie eine Errungenſchaft der Neuzeit? Und bedarf es dazu des heutigen Verzweiflungskampfes mit mächtigen Concurrenten?

Allerdings kannte man ehedem die ſchrankenloſe „Freiheit" des Grundeigenthums und mobilen Kapitals, des Betriebes und des Marktes nicht. Aber dafür kannte man etwas anderes, was man bei den heutigen Nationen meiſt vergebens ſucht: den allgemeinen Wohlſtand des Volkes. „Die genoſſenſchaftliche Arbeit und das gebundene Eigenthum", ſagt

Janſſen[1], „ſchützte die wirtſchaftliche Selbſtändigkeit der verſchiedenen Gewerbe und Gewerbetreibenden und die gerechte Vertheilung des Arbeitsertrages. Sie verſchafften dem ganzen Handwerkerſtande in allen Schichten eine blühende Wohlhabenheit und dadurch Bildung und Macht, während ſie den Einzelnen an einer wirtſchaftlichen Machtentfaltung verhinderten, welche allerdings nicht ſelten zu ungeheuern Reichthümern führt, aber gemeiniglich zugleich auch zur Ausbeutung der Arbeitskräfte und damit zur Unterdrückung von Hunderten und Tauſenden.“

Das aber bleibt in unſerer Frage ſchließlich der entſcheidende Geſichtspunkt: Iſt die Production in ſich und ihre Steigerung, die unbehinderte Bereicherung des Einzelnen, der Individuen und der Aſſociationen, Ziel der Volkswirtſchaft, nun wohl, dann haben diejenigen recht, welche die freie Concurrenz auf ihre Fahne geſchrieben. Iſt aber das nationale Gemeinwohl das Ziel, dann muß die freie Concurrenz auf das entſchiedenſte verworfen werden. Divitiarum in exiguo numero affluentia, in multitudine inopia — das bezeichnet Leo XIII. in der Encyklika Rerum novarum als den Hauptſchaden der heutigen Zeit. Und welches iſt die Urſache dieſes Schadens? Nichts anderes als die freie Concurrenz, die Freiwirtſchaft im herkömmlichen Sinne.

Wir finden eine Beſtätigung hierfür in den Worten des bekannten Nationalökonomen Adolf Wagner. Als verderbliche, aber nothwendige Folgen der freien Concurrenz hebt derſelbe hervor: Erſtens: Den Sieg der begabtern Elemente, der vielfach nur um den Preis großer materieller, ſocialer und moraliſcher Schädigung der Maſſe der Bevölkerung erfolgt, ſchließlich aber mit dem factiſchen Monopol einiger wenigen endigt, — genau nach darwiniſtiſchem Recept: the survival of fittest![1] Zweitens: Den Sieg der gewiſſenloſern Elemente, welche die ihnen günſtigen ökonomiſchen Verhältniſſe rückſichtsloſer ausbeuten. Dabei werden dieſe Elemente noch ſchlechter, als ſie bereits waren; denn der wirtſchaftliche Erfolg lockt ſie, und nur zu leicht wird das Strafgeſetzbuch ihr alleiniger Moralcodex. Aber auch die beſſern Elemente werden theils durch den Erfolg der andern in Verſuchung geführt, theils unmittelbar durch die Concurrenz gezwungen, ähnlich gewiſſenlos zu verfahren. So verſchlechtert ſich faſt unvermeidlich der ganze Maßſtab der geſchäftlichen Moralität[2]. Drittens: Den Sieg des Großbetriebs über den Kleinbetrieb, beſonders in der Induſtrie. Die Folge iſt: Abnahme der ökonomiſch und ſocial ſelbſtändigen Perſonen, große und dauernde Ungleichheit der ökonomiſchen und ſocialen Lage, des Bildungsſtandes, ein ſchroffer Gegenſatz der Intereſſen, eine feindliche Spannung zwiſchen den Bürgern desſelben Volkes.

---

[1] A. a. O. I, 343.

Die Vertheilung des Einkommens und Vermögens wird dadurch ungleichmäßiger. „Die Production nimmt eine ungünſtigere Richtung an, denn ſie arbeitet in großem Umfange nur für den Luxus der Reichen. Das Einkommen der letztern ſchwankt aber ſelbſt wieder ſehr. Auch deshalb ein ſchwankender Gang der Geſchäfte, periodiſcher Wechſel von Ueberſpeculation und Ueberproduction, Kriſe, flauer Zeit. Der Geſamtbedarf des Volkes an wirtſchaftlichen Gütern wird freilich gerade in dem Syſtem der freien Concurrenz vollkommener befriedigt, aber er geſtaltet ſich ſelbſt wegen der erwähnten Verhältniſſe weniger den Intereſſen der Geſamtheit gemäß und oft in hohem Grade nur nach den Intereſſen einer kleinen Minorität. Schlimme, allen Betheiligten ſchädliche ſociale Herrſchafts- und Abhängigkeitsverhältniſſe zwiſchen öffentlich-rechtlich gleichberechtigten Staatsbürgern ſind bei dieſer Geſtaltung der ‚Volkswirtſchaft‘ unvermeidlich. Sie bilden neue Quellen ſchlechter Moralität.“[1]

---

[1] Ad. Wagner, Allgemeine oder theoretiſche Volkswirtſchaftslehre. Erſter Theil: Grundlegung (2. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1879), S. 243 ff.

[2] Ebd. S. 246. — Vgl. Schmoller, Sociale Frage, in den „Preuß. Jahrb." 1874.

Und was hat die Freiwirtſchaft aus dem Arbeiterſtande gemacht? Die freie Concurrenz veranlaßte die Unternehmer, möglichſt billig zu produciren und daher oftmals die Aufwendungen für die induſtriellen Arbeiter an Lohn, geſundheitlichen und ſittlichen Schutzmitteln in der Fabrik u. ſ. w. in geradezu empörender Weiſe zu beſchränken. Andererſeits gab ſich eine durch den Liberalismus genährte Gewiſſenloſigkeit dazu her, ſich über jede durch das Chriſtenthum, die Moral, das natürliche Rechtsgefühl, die Menſchlichkeit gebotene Rückſicht gegenüber dem dienenden Menſchenmaterial hinwegzuſetzen, die Nothlage des Arbeiters, der als beſitzloſer Proletarier ſich den ſchmachvollſten Bedingungen im „freien“ Arbeitsvertrage unterwerfen mußte, ſchamlos auszubeuten, ſogar die ſchwachen und billigen Kräfte des Weibes und des Kindes zur eigenen Bereicherung zu mißbrauchen, ſchließlich den durch übermäßig lange Arbeitszeit aufgebrauchten und bei Hungerlöhnen verderbenden Arbeiter ſeinem Elende bezw. der Armenverwaltung zur geneigten Verpflegung auf allgemeine Koſten zu überlaſſen. Und ſolchen Orgien des freiwirtſchaftlichen Liberalismus mußte der ebenfalls liberale Staat mit verſchränkten Armen zuſchauen! So verlangte es die liberale Wiſſenſchaft, der liberale Oekonomismus. Er mußte es dulden, daß der Menſch wie eine Ware taxirt und behandelt wurde, nur mit etwas weniger Vorſicht, da jede neue Erfindung, jeder techniſche Fortſchritt zahlreiche Arbeitskräfte „freiſetzte“, die „induſtrielle Reſervearmee“ vermehrte und immer wieder billige „Hände“ in überflüſſiger Menge zur Verfügung ſtellte. —

Unſere bisherigen Ausführungen bezogen ſich in erſter Linie auf den ſogen. innern Freihandel. Es erübrigt, noch des äußern Freihandels zu gedenken. Die Handelsfreiheit, der äußere Freihandel kennt keine Grenzzollſchranken und ſteht ſomit im Gegenſatz zum „Protectionsſyſtem“. Er fordert die unbehinderte Handelseinigung, den unbeſchränkten Tauſchverkehr mit den auswärtigen Nationen. Es liegt uns ferne, den Verzicht auf die Weltwirtſchaft fordern oder beſtreiten zu wollen, daß der Austauſch der Güter zwiſchen verſchiedenen Nationen, innerhalb gewiſſer Grenzen etwas Gutes ſei, ſolange nämlich jedes Land die ihm eigenthümlichen Erzeugniſſe ſeiner nationalen Production abſetzt und die andern Nationen eigenthümlichen Producte dafür erwirbt. Ein derartiger Austauſch gereicht den miteinander verkehrenden Völkern zum gegenſeitigen Nutzen, zur gegenſeitigen Ergänzung. Anders verhält ſich die Sache, wenn einer fremden Nation geſtattet wird, den inländiſchen Markt nach Belieben mit ſolchen Producten zu überſchwemmen, welche als Landesproducte im Inlande in genügender Menge producirt werden. In dieſem Falle gereicht der Austauſch nicht mehr zum gegenſeitigen Nutzen; er vollzieht ſich vielmehr auf Unkoſten der einen Nation ohne Ausgleichung. Das nothwendige Ergebniß wird die ſchwere Schädigung der productiven Stände des Inlandes und damit des ganzen Volkes ſein, — mag auch der Handel mit den in Frage ſtehenden auswärtigen Producten einzelnen Individuen großen Gewinn in ſichere Ausſicht ſtellen. Soweit alſo der Tauſchverkehr mit einer fremden Nation das Geſamtwohl eines Volkes fördert, iſt er für dieſes Volk gut und legitim. Wo er aber direct oder indirect dem Gemeinwohle ſchädlich wird, gewinnt der Schutzzoll unbeſtreitbare Berechtigung[1]. Es iſt eben Zweck und Pflicht eines jeden Staates, für die öffentliche Wohlfahrt des eigenen Volkes einzutreten. Darum iſt er aber auch verpflichtet, die nationale Arbeit wirkſam zu ſchützen. Länder, welche über günſtigere Productionsbedingungen verfügen und deshalb billiger produciren können wie das Inland, werden durch ihre Concurrenz die inländiſche Arbeit nothwendig vernichten müſſen, wenn ihren Producten unbehindert der Eingang geſtattet wird. Will daher der Staat der nationalen Production Exiſtenz und Blüthe ſichern, ſo muß er die Ungleichheit des Kampfes zwiſchen den Producten der inländiſchen und ausländiſchen Arbeit wenigſtens einigermaßen dadurch auszugleichen ſuchen, daß er durch Zölle den Preis der auswärtigen Producte künſtlich erhöht.

---

[1] Wagner a. a. O. S. 247 f. 249.

---

[1] Karl Frhr. v. Vogelſang, Die Concurrenzfähigkeit in der Induſtrie (Wien 1883) S. 5 ff. — V. Cathrein, Moralphiloſophie II, 518.

Karl Frhr. v. Vogelſang[1] hat dieſen Gedanken in mehreren Aufſätzen beredten Ausdruck verliehen: „Ein Apoſtel des Mancheſterthums, der unſäglich flache Baſtiat, ſchildert begeiſtert die Erfolge der Verbeſſerungen der Transportanſtalten und ruft dann aus: ‚Nun habe ich aber noch ein Hinderniß beobachtet, welches wir ſelbſt mit großem Koſtenaufwande zwiſchen Paris und Brüſſel geſchaffen haben. Das ſind Menſchen, welche bis an die Zähne bewaffnet längs der ganzen Grenze auflauern und dazu verpflichtet ſind, dem Transport der Güter von einem Lande zum andern Schwierigkeiten zu bereiten. Sie heißen Zollwächter, Douaniers. Sie wirken genau in demſelben Sinne wie ſchlechte Wege, Sümpfe und Hecken; ſie verzögern, halten auf, beläſtigen und tragen ſehr viel zu jenem Preisunterſchiede bei, welcher zwiſchen Paris und Brüſſel beſteht.‘

„Hofrath v. Neumann-Spallart citirte einſt in einem Vortrage, den er in der ‚Volkswirtſchaftlichen Geſellſchaft‘ zu Berlin (1879) gehalten, dieſen Ausſpruch Baſtiats und fügte dann hinzu: ‚In der That können wir uns mit Baſtiat fragen, welche eigenthümliche Laune die Menſchen verleitet, mit einem ungeheuern Aufwande von Arbeit und Kapital die natürlichen Hinderniſſe des Verkehrs hinwegzuräumen und an deren Stelle neue, künſtliche Hinderniſſe abſichtlich aufzurichten, die genau denſelben Einfluß auf die Vertheuerung der Waren ausüben wie jene.‘ Wir antworten hierauf: Deshalb, weil der Staat ſeine Aufgabe des Schutzes der Volkswohlfahrt erfüllen muß und weil er ſich nicht ſelbſt mit allen in ſeiner Verwahrung ſtehenden materiellen und imponderablen Schätzen, mit dem geſamten ererbten Nationalkapital dem Anarchismus der Weltwirtſchaft bedingungslos ausliefern darf; und zwar darf er dies nicht unter dem Präjudiz, ſein ſittliches Exiſtenzrecht, ſeine phyſiſche Exiſtenzmöglichkeit zu verwirken. Er darf es ſchon um des einen praktiſchen Grundes willen nicht, weil der Anarchismus des Kapitalismus den Anarchismus des Socialismus unfehlbar hervorruft. . . . Die Aufgabe des Staates iſt der Schutz und die Förderung des Wohles ſeiner Angehörigen; die ‚Geſetze‘ der Weltwirtſchaft, die Gebote der Weltconcurrenz fordern das unbedingte Opfer dieſes Wohles zu Gunſten des Großkapitals! . . . Die Reiche können ſich nicht mit chineſiſchen Mauern gegeneinander abſchließen, wie Fürſt Bismarck ſagte. Aber noch weniger können ſie ſich ſelbſt aufgeben und die Zwecke, mit deren Erfüllung ſie erſt exiſtenzberechtigt ſind.“

---

[1] Geſammelte Aufſätze über ſocialpolitiſche und verwandte Themata. 1. Heft (Augsburg 1885), S. 14. 19 ff.; 9. Heft (Augsburg 1886), S. 449 ff. — Die Concurrenzfähigkeit in der Induſtrie (Wien 1883) S. 8 ff.

Die „Geſetze der Weltwirtſchaft“ bezeichnet daher v. Vogelſang mit Recht als eine Phraſe, als ein Schlagwort der kapitaliſtiſchen Oekonomie, die — bewußt oder unbewußt — nicht im Dienſte des Volkswohles, ſondern der großen Geldmächte und der Ringe ſteht. „Der internationalen Concurrenz, dem Kampfe des Weltmarktes, den Forderungen der Weltwirtſchaft, d. h. mit andern Worten dem Zwange der Großkapitaliſtenringe, der kosmopolitiſchen Weltvampyre, welche die Weltwirtſchaft beherrſchen, wird fortan das Intereſſe der Staaten, das Wohl der Völker geopfert werden. Wie einſt die liberalen Schlagworte das hiſtoriſche und chriſtliche Recht der Fürſten und Stände zerbrachen, ſo wird dieſes neue Schlagwort von den Nothwendigkeiten der Weltwirtſchaft, von dem Gebote der internationalen Concurrenz die Autonomie der Staaten, Regierungen und Parlamente annulliren; ſie werden mediatiſirt werden unter dem Scepter des Weltvampyrs. Was aber noch an chriſtlichen und überhaupt ſittlichen Reminiscenzen jetzt unter uns ein verborgenes Daſein führt, das wird von nun an überall unbedenklich als ein wohlgefälliges Brandopfer auf dem Altare des über alle Reiche erhöhten goldenen Kalbes dargebracht werden. Wie einſt unſere Ahnen gegen Jeruſalem zogen mit dem Rufe: ‚Gott will es!‘, wie alle perſönlichen und allgemeinen Bedenken vor dieſem Worte ſchwinden mußten, ſo wird fortan vor dem Rufe: ‚Die Weltconcurrenz will es!‘ jeder Gedanke an Socialreform, jedes ethiſche Geſetz verſchwinden.“ —

Die Aufgabe, die wir uns ſtellten, iſt hiermit erfüllt. Nicht nur haben wir die weſentlichen Grundlagen der Geſellſchaftsordnung poſitiv dargelegt, geprüft, begründet; es wurde zugleich der Beweis erbracht, daß weder der liberale Oekonomismus noch der ſocialiſtiſche Collectivismus ſich mit einem geſunden Geſellſchaftsleben vereinbaren läßt. Liberalismus und Socialismus ſtellen nicht nur praktiſche Forderungen auf. Dieſe erſcheinen vielmehr als Folgerungen von Theorien, von Grundſätzen und Lehren, die in Zuſammenhang gebracht als wiſſenſchaftliche Syſteme ſich darſtellen. Es erübrigt daher, daß wir auf dieſe Syſteme näher eingehen, insbeſondere deren philoſophiſche Stützpunkte genauer Prüfung unterziehen.

◆

CoLibrì
COVER SYSTEM
Made in Italy
06-08 MIN
8 032919 990075
www.colibrisystem.com

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA

3 0112 057468289